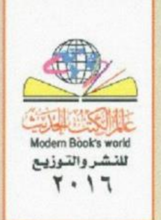


الدكتور
إدريس بن خويا
جامعة أحمد دراية - أدرار الجزائر

علم الدلالة في التراث العربي والدرس اللساني الحديث

دراسة في فكر ابن قيّم الجوزيّة

علم الدلالة في التراث العربي

والدرس اللساني الحديث

دراسة في فكر ابن قيّم الجوزيّة

الدكتور

إدريس بن خويا

جامعة أحمد دراية – أدرار / الجزائر

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

اربد- الأردن

2016

الكتاب

علم الدلالة في التراث العربي والدرس اللساني الحديث دراسة في فكر ابن قيم الجوزية

تأليف

إدريس بن خويا

الطبعة

الأولى، 2016

عدد الصفحات: 178

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2015/5/2127)

ISBN 978-9957-70-951-8

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com
facebook.com/modernworldbook

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾

صدق الله العظيم.

سورة الفاتحة، الآيات 1-7.

إهـــــداء

إلـى أمـي... في جـوار رب كـريـم.

أهدي هذا العمل

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

مقدمـــة

مقدمة

الحمد لله الذي منّ على عباده الإحسان، وأعزهم سبحانه بنعمة القرآن، فطيّب السمع واللسان وأنار بفهمه القلوب؛ مواطن الكتمان.

نحمده سبحانه وتعالى حمداً يليق بجلالته وعظمته، لانُحصي ثناء عليه هو كما أثنى على نفسه، له الملك والحمد، وهو على كل شيء قدير.

ونصلي ونسلم على الرحمة المهداة؛ سيدنا ونبينا وقرة قلوبنا سيدنا محمد بن عبد الله عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

وبعد؛

فإن إرهاصات البحث الدلالي في تراثنا العربي الأصيل تعد ركيزة أساسية لمقومات البحث اللغوي بمختلف مستوياته، وأن الدوافع الأولى التي جعلت من علمائنا العرب القدامى التفكير في الجانب الدلالي نجدها تتمثل في النص القرآني الكريم؛ المعجز في لفظه ونظمه، ولذلك كانت عناية العرب القدامى منصبّة حول فهمه والوقوف على دلالاته السطحية والعميقة، باعتبار أن الدلالة أساس محور البحث اللغوي عامة، بل هي قمّة الدراسات اللغوية.

ومن خلال ذلك، فأننا نجد الكثير من العلوم اشتغلت بالدلالة، بل يمكننا القول إن الدلالة اشتغل بها كل من تكلّم باللسان العربي؛ فنجد علماء التفاسير ، وعلماء المنطق، وعلماء اللغة والبلاغة، وعلماء أصول الفقه، كل هؤلاء ظلوا بحاجة ماسة للدلالة، منذ بداية تعاملهم مع النص القرآني الكريم.

ومن هذا المنطلق، جاء هذا البحث ليعكس رؤية حقيقية لإسهامات علمائنا العرب القدامى وأسبقيتهم على الغرب في مجال البحث الدلالي وفي كثير من قضاياه، وأن المتمعن في التراث الأصولي يجد أن الدلالة حاضرة بقوة في دراساتهم وإسهاماتهم، بل يمكننا القول إن الدّلالة لم تتضح معالمها إلاّ من خلال الاستثمار الحقيقي لها لأجل استنباط الأحكام من

النصوص الشرعية من لدن هؤلاء الأصوليين، وعلى الرغم من اختلاف توجهاتهم وتقسيماتهم للدلالة، إلاّ أنهم درسوا وبحثوا في الدلالة نصاً وسياقاً، لفظاً وجملةً.

ومن خلال بحثنا الدلالي في تراث الأصوليين، ووقوفنا عند تقسيماتهم المختلفة للدلالة؛ المنطوق والمفهوم بالنسبة للمتكلين، وعبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص بالنسبة للفقهاء، فأننا حاولنا من خلال هذا البحث إبراز إسهام دلالي آخر عند أحد أعلام التراث العربي في القرن الثامن الهجري، ألاَ وهو الإمام الحنبلي المفسِّر، واللغوي، والأديب، والأصولي، والفقيه، والمنطقي والصوفي العلاّمة ابن قيّم الجوزيّة -رحمة الله عليه- من خلال تتبع وقراءة تراثه المعرفي الواسع قراءة عميقة وَفق مايقتضيه الدرس الدلالي الحديث، ولذلك وسمناه بـ"علم الدلالة في التراث العربي والدّرس اللساني الحديث -دراسة في فكر ابن قيم الجوزية" .

وأمام البحث في جهوده الدلالية فأننا نطرح الإشكال الآتي: ما جهوده في الدرس الدلالي؟ وهل هناك تقاطع لجهوده الدلالية في الدرس اللساني الحديث؟ وهل انفرد بآرائه عن غيره في إسهاماته الدلالية ؟ أو هي عبارة عن نقولات مختلفة لبعض العلماء الذي سبقوه كأمثال شيخه ابن تيمية؟.

وأمام هذه الإشكالية ارتأينا أن نقسم بحثنا إلى مقدمة، وستة فصول، فخاتمة؛ حيث جاء الفصل الأول موسوما بـ"الدلالة وأهمية العرف في الفتوى واستنباط الأحكام" الذي حاولنا من خلاله بسط مفهوم الدلالة عند العرب والغرب، بالإضافة إلى مفهوم الدلالة في تراث ابن القيم، دون إغفال الحديث عن أهمية الدلالة العرفية؛ من خلال الحديث عن مفهوم العرف وأنواعه وشروطه وأهميته.

وأما الفصل الثاني فجاء معنونا بـ"الفروق والمساحات الدلالية" الذي تناولنا فيه الحديث عن الكثير من الفروقات الدلالية بين بعض المصطلحات؛ كالفرق بين الدلالة والاستدلال، وبين المعرفة والعلم، وبين الصفة والنعت...

وجاء الفصل الثالث متناولا لـ"الظواهر الدلالية"؛ حيث حاولنا إبراز إسهامات وآراء ابن القيم في ظاهرة المشترك اللفظي، وظاهرة الترادف، وظاهرة التضاد.

وأما الفصل الرابع فجاء معنونا بـ"دلالة الألفاظ من حيث كمال المعنى وأهمية المتكلم والمستمع في الخطاب"، وهو يعد من الجوانب المهمة في تراث ابن القيم الدلالي، وذلك من خلال عنايته بالدلالات الكبرى؛ المطابقة والتضمن والالتزام، وعنايته -أيضا- بالنصوص لّما قسّمها إلى قسمين: نصوص حقيقية، ونصوص إضافية، بتركيزه على أهمية حضور المتكلم والمستمع في العملية التواصلية، بالإضافة إلى تركيزه على أهمية الوضع والقصد، والحمل والاستعمال.

وجاء الفصل الخامس متمركزا حول "معالم النظريات الدلالية الحديثة"، من خلال إبرازنا لأسبقية علمائنا العرب القدامى ومنهم ابن القيم في كثير من القضايا الدلالية التي أطلق عليها في الدرس الحديث بالنظريات، ومن بين تلك النظريات التي سجلنا حضورها في تراث ابن القيم نجد النظرية الإشارية، ونظرية الحقول الدلالية، والنظرية السياقية.

وآخر الفصول جاء معنونا بـ"دلالة الألفاظ من حيث الحقيقة والمجاز والتأويل"، حيث أبرزنا فيه حقيقة الخلاف الدائر في نكران أو إثبات المجاز، بالإضافة إلى مناقشتنا لقضية التأويل من حيث أنواعه وشروطه ومجالاته.

وذيلنا البحث بخاتمة تضمنت عدة نتائج لها صلة بالبحث.

واعتمدنا في البحث على المنهج الوصفي التحليلي؛ حيث يتمثل في وصف الظاهرة المراد دراستها كما حددها العلماء، وابن القيم واحد منهم، ومن ثمة تحليلها مع تبيان ذلك الأثر وفق ما تمليه علينا طبيعة البحث من أجل التوظيف والاستثمار الدلالي اللغوي في ذلك.

وأما عن صعوبات البحث فتمثلت في قراءتنا لذلك التراث المعرفي الواسع والعميق في حد ذاته؛ خصوصا ونحن نعرف أن ابن القيم ألّف العديد من المؤلفات، شملت التفسير، والفقه، والأصول، واللغة، والمنطق، والتصوف. ومن العناوين ما جاءت في مجلد واحد، ومنها ما جاءت في عدة مجلدات، خصوصا وأننا نتعامل مع مصطلحات أصولية ونصوص فقهية وشرعية في الغالب، هذا من جانب. ومن جانب آخر كانت لنا محاولات في ربط ما أشار إليه ابن القيم بالدرس الدلالي الحديث، مما جعلنا نستقرأ تراث ابن القيم بتمعن ودقة

في تحليلنا لنصوصه، وكذا تتبع آرائه من مصادرها الأصلية، والوقوف عند المسائل الخلافية من حين إلى حين.

وهو ما سنحاول إبرازه من خلال هذا البحث المتضمن الكشف وإبراز إسهامات العلاّمة ابن القيم في مجال الدرس الدلالي من خلال تراثه العلمي الضارب في شتى المعارف، فإن أصبنا فمن الله عز وجل لا محالة، وإن أخطأنا فمن أنفسنا والشيطان، وبالله التوفيق وهو يهدي السبيل.

د.إدريس بن خويا

أدرار في:2014/10/19.

الفصل الأول

الدلالة وأهمية العرف

في الفتوى واستنباط الأحكام

الفصل الأول

الدلالة وأهمية العرف في الفتوى واستنباط الأحكام

لقد كان الاهتمام بالبحث الدلالي عند العرب منذ نزول القرآن الكريم على خير البرية سيدنا محمد ﷺ؛ حيث كانت عنايتهم منصبّة حول فهم ألفاظه، والوقوف على أسراره ومضامينه. ومن ثمة تسارعت إلى ذلك عدة علوم لأجل تدارسه؛ منها علم التفسير، علم اللغة، علم البلاغة، علم أصول الفقه؛ باعتبار أن الدلالة لم تكن محصورة عند اللغويين فحسب، وإنما اشتغل بها كل من حاول الوقوف على ثنائية اللفظ والمعنى، إلاّ أن كل عالم نظر إليها من زاويته الخاصة.

وإن جهود العرب القدامى في ذلك شأنهم شأن الدارسين المحدثين؛ سواء أكانوا عربا أم غربيين. وإنْ كانت جهودا مبكّرة، إلاّ أنها حاولت -قدر الإمكان- إرساء معالم هذا العلم باعتبار أنه لم يحدد كعلم له ضوابط وأسس إلاّ مع بدايات الدراسات اللغوية الحديثة. ولكن الشيء الذي لا بد من قوله، هو أن معالمه الأولى، ولَبِناته الأساسية لم تبزغ إلاّ عند الدّارسين العرب القدامى، وأن القارئ لمّا يحاول الاطّلاع على مؤلفات القدامى يجد من المعارف الدلالية ما لا تعد ولا تحصى، منها ما هو مستقل كقضايا دلالية متفرّدة، ومنها ما هو غير مستقل؛ كتداخل الدلالة مع علوم لغوية أخرى؛ كعلم الصوت، والصرف، والنحو، وكل ذلك راجع إلى أن الدلالة حاضرة حضورا إلزاميا ضمن تلك الجوانب اللغوية السابقة الذكر، بل يمكن أن يقال إن الدلالة هي قِمّة الدراسات اللغوية حسب رأي الدارسين المختصين.

ونجد من بين تلك العلوم التي تسارعت إلى تدارس النص القرآني لأجل فهم معانيه علم أصول الفقه، الذي يشهد على ذلك أن الباحث المطّلع على مؤلفات الأصوليين القدامى سيجد أي كتاب لا يخلو من ذكره للقضايا الدلالية، مبتدئين كتبهم بما يُعرف بالمبادئ اللغوية؛ لأنهم كانوا على دراية تامة بأن الأصولي قبل محاولته وضع قواعد أصول الفقه، لا

بد عليه من التّفقه في الجانب اللغوي أولاً؛ باعتباره الركيزة الأساسية لمن يحاول التعامل مع النص القرآني والسّني في مجال استنباط الأحكام الشرعية.

وفي دراسة الأصوليين للدلالة وتقسيماتها المختلفة نلحظ أن ذلك راجع إلى انقسامهم إلى مدرستين كبيرتين؛ مدرسة الشافعية أو المتكلمين، ومدرسة الحنفية أو الفقهاء. وكل مدرسة تُقسِّم الدلالات حسب وجهة نظرها، ومنهجها المختلف عن المدرسة الأخرى، فلذلك وجب على أي باحث في مجال الدلالة أن يكون ملّما - على الأقل- بتلك الاختلافات الواقعة بين المدرستين؛ وهي خلافات في جوهرها واقعة على المصطلحات فحسب. ولكن لا بد أن نعترف ونشيّد بجهود الأصوليين في مجال البحث الدلالي؛ لأنهم حاولوا استثمار قضاياه في مجال استنباط الأحكام الشرعية من النص القرآني والسّني دون إغفالهم لقضايا التركيب، والسياق. ومن خلالهم عرفنا التطبيق، والإسقاط الفعلي والحقيقي لتلك الدلالات التي كانت محل دراسة عند اللغويين القدامى.

ومن بين أقطاب الأصوليين الذين لهم باع في هذا الجانب، نجد الأصولي الحنبلي ابن القيم الذي نلمس من خلاله طروحات دلالية تتشابه مع ما جاء به الدرس الدلالي الحديث، منها ما يتعلق بقضايا اللفظ والمعنى، ومنها ما يتعلق بقضايا السياق، والتأويل والمجاز إلى غير ذلك من القضايا الدلالية، ولكن يستوجب منّا إطلالة خفيفة حول مفهوم الدلالة عند العرب والغرب أولاً، ثم مفهومها ثانيا في تراث العلاّمة ابن القيم.

1- مفهوم الدلالة عند العرب والغرب:

أ- عند العرب:

إذا نظرنا لمصطلح الدلالة في المدونات العربية القديمة من حيث معناها اللغوي لوجدناها تُجمع على أنه من الهدي والإرشاد، حيث يقول ابن منظور: "ودَلَّ فلان إذا هَدى. ودَلَّ إذا افتخر... دَلَّ يَدِلُّ إذا هَدَى ودَلَّ يَدِلُّ إذا مَنَّ بعطائه...والدَّلُّ قريب المعنى من

الهَدْي، وهما من السكينة والوقار في الهيئة والمَنْظر والشمائل وغير ذلك ...وقد دَلَّه على الطريق يَدُلُّه دَلالة ودِلالة ودُلولة، والفتح أعلى"[1].

وفي القاموس المحيط نجد صاحبه لا يخرج عمّا ذهب إليه ابن منظور، حيث يقول الفيروز أبادي (ت817هـ): "الدَّلالة ما تدل به على حميمك، ودلَّه عليه دلالة ودلولة فاندل: سدده إليه... وقد دلّت تدل والدّال كالهدي"[2]؛ فهو إذن من الهدي والإرشاد والسداد.

ومن حيث المجاز: "الدَّال على الخير كفاعله، ودَلَّهُ على الصراط المستقيم وتناصرت أدِلة العقل وأدِلة السمع، واستدَّل به عليه. وأقبلوا هدي الله دلِّيلاه"[3].

ومن خلال تلك التعاريف في المدوّنات العربية القديمة، نجد أنها تُجمع على أن "الدَّال والدليل هو المرشد والهادي مع حُسن سمتِه وهديهِ وهيئتِه، ودلّه إذا أرشده وهداه، واللفظ يُرشد إلى المعنى ويهدي إليه، ويستدل به عليه في تودّد ورفق"[4]؛ أي أن الدلالة هي من الهدي والإرشاد، ولمّا يقال: دلّه على الطريق المستقيم؛ أي هداه وأرشده إليه.

وأما من حيث المفهوم الاصطلاحي العربي القديم، فأننا نجد الشريف الجرجاني (ت816هـ) يقول: "هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدّال، والثاني هو المدلول"[5]؛ أي أن الدلالة تستوجب توافر قطبين هامين؛ الدال والمدلول، فحضور أحدهما يستوجب حضور الثاني، وأن الدلالة لا تقوم على أحدهما دون الآخر، بل هما معاً.

---

(1) لسان العرب، مادة (دلل)، 11/ 248-249.

(2) القاموس المحيط، مادة (دل)، 1/ 1292.

(3) أساس البلاغة، جار الله الزمخشري، مادة (دلل)، ص201، راجعه وقدم له أ.إبراهيم قلاني، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، المنطقة الصناعية عين مليلة، الجزائر.

(4) علم الدلالة اللغوية، د. عبد الغفار حامد هلال، ص14.

(5) التعريفات، الشريف الجرجاني، ص215، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1357هـ-1938م.

ب- عند الغرب:

وأما من حيث اصطلاح الغربيين فنجد أن كلمة دلالة Sémantique مشتقة من Sema "دال"، وقد كانت في الأصل صفة تدل على كلمة "معنى"[1]، ولم يصبح هذا العلم مستقلاً إلاّ بعد أن نشر ميشال بريال Michel Breal مقالته عام 1897م تحت عنوان "مقال في علم الدلالة، علم المعاني"[2]، أو من خلال الكتاب الذي نشره بعنوان Essai de Semantique من السنة نفسها[3]، وأنه اصطلح على هذا العلم بعلم الدلالة، ويرى أن الدلالة هي دراسة جديدة جدا إلى درجة أنها لم تتلق اسما لها بعد، وأكد على أنها تنسب في الواقع بعد تجديدها وإغنائها إلى ما يسمى بعلم المعاني.

ومن خلال طروحات بريال ظهر تحديد معالم هذا العلم، وأن الدارسين المحدثين الغربيين اتفقوا على أنه العلم الذي "يدرس المعنى"[4]. وبالتالي اكتسب هذا العلم الاستقلالية الخاصة عن علوم البلاغة مثل عند الغربيين، والتصقت عليه الصبغة العلمية والدرس العلمي[5]، واصبحت له أسس وقوانين تحكّمه، ومبادئ يقوم عليها، وألّفت حوله المؤلفات بمختلف أحجامها، وانبثقت عنه نظريات جديدة تصب كلها في قالب دراسة المعنى.

2- مفهوم الدلالة عند ابن القيم:

وإذا عرفنا من قبل أن المعاجم العربية القديمة تُجمع على أن لفظ الدلالة يحمل عدة معان تشترك في الهدي والإرشاد والسداد، فإن الثقافة الأصولية هي الأخرى نجد لها وعياً عميقاً بهذه المعاني المتعددة التي يحملها هذا اللفظ، ومن ذلك ما نجده عند ابن القيم حينما

---

(1) ينظر علم الدلالة، بيير جيرو، ص16، ترجمة منذر عياشي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1988م.

(2) الدلالة اللغوية، عبد الكريم مجاهد، ص12.

(3) ينظر علم اللغة، محمود السعران، ص317. بينما يحدد فايز الداية سنة 1883 تاريخا لظهور هذا المصطلح عند بريال أيضا، ينظر في كتابه علم الدلالة العربي- النظرية والتطبيق، ص06، دار الفكر، دمشق، 1405هـ-1985م.

(4) علم الدلالة، جون ليونز، ص09، ترجمة مجيد الماشطة وآخرين، جامعة البصرة، بغداد، 1987م.

(5) ينظر اللسانيات والدلالة- الكلمة، منذر عياشي، ص24، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1996م.

عبّر عن مفهوم الدلالة التي هي من أصل "دلّ" قائلاً: "الدلالة: وهي التوصل إلى الشيء بإبانته وكشفه، ومنه الدّل وهو ما يدل على العبد من أفعاله، وكان عبد الله بن مسعود يشبه برسول الله ﷺ في هديه ودله وسمته، فالهدي الطريقة التي عليها العبد من أخلاقه وأعماله، والدّل ما يدل من ظاهره على باطنه، والسمت هيأته ووقاره ورزانته"[1]؛ أي هي ما يتوصل به من أجل الإبانة أو الكشف عن شيء ما، مع حسن الهيأة والسمت والوقار والرزانة.

ولكننا في موضع آخر نجده يستخدم مصطلح الدلالة بمعنى خاص، مبدياً اطّراداً ملموساً في منهجه التداولي، مستنداً على الأصول السلفية، حيث نجده يفرّق بين مصطلحي الدَّلالة -بالفتح-، والدِّلالة -بالكسر-؛ فالأولى أرجعها إلى فعل الدال التي هي نتيجة قصد المتكلم، ودلالته للسامع بلفظه، أما الثانية فهي راجعة إلى ما فهمه السامع من ذلك اللفظ، وبالتالي حملت الدلالة معنى آخر، ألا وهو "الفهم"، وذلك لما يقول: "فدلالة اللفظ هي العلم بقصد المتكلم به، ويراد بالدلالة أمران: فعل الدال. وكون اللفظ بحيث يفهم معنى. ولهذا يقال دلّه بكلامه دلالة، ودلّ الكلام على هذا دلالة، فالمتكلم دال بكلامه، وكلامه دال بنظامه"[2]، وكذلك: "أن الدلالة يراد بها أمران: أحدهما: فعل الدال؛ وهو دلالته بلفظه، يقال له دلالة. والثاني: فهم السامع ذلك المعنى من اللفظ كما يقال حصلت له الدلالة، والأشهر أن الأول بكسر الدال، والثاني بفتحها...فالدلالة هي الفهم"[3].

وهناك من المعاني التي يحملها لفظ الدلالة عند ابن القيم نجد: الهداية، والإرشاد، والبيان، والإعلام، والتعريف، والتوصل إلى الشيء، وشاهد الحال، وهي تصب في قالب واحد، وهو الإيضاح عن المعنى؛ حيث نرى أن لفظ الهداية نال تحليلا عميقا ودلاليا واسعا، حيث جعل ابن القيم لباب الهداية عشر مراتب مختلفة، وكلها تعود في الأصل إلى هذا

---

(1) إغاثة اللهفان، 1/ 115.

(2) الصواعق المرسلة، 2/ 743، ومختصر الصواعق، 1/ 145.

(3) المصدر الثاني نفسه، 2/ 435.

الباب[1]. وإنْ وقف الراغب الأصفهاني عنها في أربعة أوجه فقط، فإن ابن القيم هو الآخر تحدث عن هذه الأوجه الأربعة، بل زاد فيها تفصيلاً وتوضيحاً أكثر مما أشار إليه الراغب[2]؛ حيث قسّم هذا الأخير الهداية إلى أربعة أقسام تمحورت حول الهداية العامة، وهداية الدلالة، وهداية التوفيق، والهداية المتعلقة بالآخروية[3].

ولذلك نجد ابن القيم يعد لفظ الهداية من الدلالة والبيان، حيث يقول: "الهداية: هي البيان والدلالة، ثم التوقيف والإلهام، وهو بعد البيان والدلالة. ولا سبيل إلى البيان والدلالة إلاّ من جهة الرسل. فإذا حصل البيان والدلالة والتعريف ترتب عليه هداية التوفيق، وجعلُ الإيمان في القلب، وتحبيبه إليه، وتزيينه في القلب، وجعله مؤثراً، راضياً به، راغباً فيه"[4]؛ أي أن مرتبة البيان والدلالة والتعريف تسبق مرتبة هداية التوفيق الحاصلة من توفيق المولى ﷻ لعباده المومنين، وهدايتهم إلى الطريق المستقيم، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝﴾[5].

إن هذا الرأي نجده يتقاطع مع رأي أبي هلال العسكري (ت خلال 400هـ) لما تحدّث عن الفروق والمساحات الدلالية بين الهداية البيان والدلالة، حيث يقول: "البيان عند المتكلمين الدليل الذي تتبيّن به الأحكام، ولهذا قال أبو علي وأبو هاشم -رحمهما الله-: الهداية هي الدلالة والبيان، فجعلا الدلالة والبيان واحداً...وقال غيره: البيان هو الكلام والخط والإشارة...ومن قال هو الدلالة ذهب إلى أنه يتوصل بالدلالة إلى معرفة المدلول

---

(1) وهذه المراتب هي كالآتي: التكليم، الوحي، إرسال الرسول الملكي إلى الرسول البشري، التحديث، الإفهام، البيان العام، البيان الخاص، الإسماع، الإلهام، الرؤيا الصادقة. ينظر مدارج السالكين، 1/ 47-56، والتفسير القيم، ص40-53.

(2) ينظر الدلالة عند الراغب الأصفهاني من خلال المفردات في غريب القرآن، المغيلي خدير، ص33-34، إشراف أ.د. صفية مطهري، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران السانيا، 2009-2010م (مخطوط).

(3) ينظر معجم مفردات ألفاظ القرآن، مادة (هدى)، ص388-389.

(4) مدارج السالكين، 1/ 29، والتفسير القيم، ص11، وينظر الصواعق المرسلة، 1/ 314-316، و1/ 365، و2/ 712-713، و2/ 757.

(5) سورة الفاتحة، الآية 06.

عليه، والبيان هو ما يصح أن يتبين به ما هو بيان له[1]؛ فهو شبيه بما أشار إليه ابن القيم في أن الدلالة هي ما يتوصل بها لمعرفة الأشياء والتمييز بينها.

وأما عن الأوجه الأربعة للهداية عند ابن القيم فأحدها وهو الهداية العامة، والتي خصّ بها كل مخلوق من مخلوقاته بصفات تميزه عن غيره.

وثانيها وهو متمثل في هداية البيان والدلالة والتعرف لأجل التمييز بين الخير والشر، وبين طريقي النجاة والهلاك، لكن هذا الوجه من الهداية لا يستلزم الهدى التام. فإنها سبب وشرط لا موجب. ولكن ينبغي الهدى معها في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾[2]؛ أي بيّنا لهم وأرشدناهم ودللناهم، ولكن لم يهتدوا[3]؛ لأن هذا النوع من الهدي هو هدي بعد البيان والدلالة، حيث يضيف ابن القيم في موضع آخر بخصوص الآية الكريمة: "فهذا هدي بعد البيان والدلالة، وهو شرط لا موجب. فإنه إنْ لم يقترن به هدى آخر بعده لم يحصل به كمال الاهتداء، وهو هدي التوفيق والإلهام"[4]؛ أي أن الهدي لم يصل إلى التوفيق حتى يكتمل اهتداء قوم ثمود، ولكنه توقف عند الهدي الذي هو بعد البيان والدلالة؛ أي لمّا بيّن لهم الطريق المستقيم وأرشدهم ودلّهم إليه لم يأخذوا به، ولم يهتدوا. بل فضّلوا العمى بدلاً من الهدي.

وأما الوجه الثالث للهداية فهو التوفيق والإلهام؛ وهي هداية من المولى ﷻ لعباده المومنين، وهي الهداية المستلزمة للاهتداء كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[5].

---

(1) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ص75، علّق عليه ووضع حواشيه محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ-2002م.

(2) سورة فصلت، الآية 17.

(3) ينظر بدائع الفوائد، 2/ 31-32.

(4) مدارج السالكين، 1/ 51، والتفسير القيم، ص46.

(5) سورة النحل، الآية 93.

وأما الوجه الرابع فهو غاية هذه الهداية، وهي هداية المولى ﷻ عباده إلى الحياة الآخروية؛ إلى الجنة أو النار، فيقول المولى ﷻ عن أصحاب الجنة: ﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَـٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾[1]، وعن أصحاب النار: ﴿ٱحْشُرُواْ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَأَزْوَٰجَهُمْ وَمَا كَانُواْ يَعْبُدُونَ ﴿٢٢﴾ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٢٣﴾﴾[2]. ولذلك يعتبر ابن القيم أن الهداية المخصوصة في سورة الفاتحة تجمع بين هداية البيان والدلالة والتعريف والإرشاد، وهداية التوفيق والإلهام؛ أي بين الوجه الثاني والثالث[3].

وإذا كانت من مراتب الهداية البيان، فإننا نجد ابن القيم يعد البيان من الوضوح والتمييز والإبانة والكشف عن الشيء، حيث يقول: "وهو تبيين الحق وتميزه من الباطل بأدلته وشواهده وأعلامه...قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾﴾[4]؛ فالرسل تبين. والله هو الذي يضل من يشاء، ويهدي من يشاء بعزته وحكمته"[5]؛ أي أن البيان جاء للتوضيح وللتمييز، والرسل -صلوات الله عليم- جاءت لتوضيح للعباد ما أشكل عنهم، وتبين لهم الطريق المستقيم، ولكن الهداية والضلال من المولى ﷻ.

وإذا كان البيان عند ابن القيم هو من التوضيح، فإننا نجد الجاحظ هو الآخر جعل البيان هو نفسه الدلالة، حيث يقول في تحديده لمفهوم البيان: "البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته...فبأي

(1) سورة الأعراف، الآية 43.

(2) سورة الصافات، الآيتان 22-23.

(3) ينظر بدائع الفوائد، 2/ 32، ومدارج السالكين، 1/ 29، والتفسير القيم، ص12.

(4) سورة إبراهيم، الآية 04.

(5) مدارج السالكين، 1/ 51-52، والتفسير القيم، ص46.

شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"[1]؛ أي أن البيان هو السبيل في الكشف عن معنى الخطاب القائم بين المتكلم والمستمع، أو بين الباث والمتلقي.

ونجد من معاني الدلالة -أيضا- عند ابن القيم الإعلام والدليل وشاهد الحال؛ وهي كالنصبة، حيث يقول: "وأما بيانه وإعلامه بفعله: فهو ما تضمنه خبره تعالى عن الأدلة الدالة على وحدانيته التي تعلم دلالتها بالعقل والفطرة. وهذا -أيضا- يستعمل فيه لفظ الشهادة، كما يستعمل فيه لفظ الدلالة، والإرشاد، والبيان. فإن الدليل يبين المدلول عليه ويظهره، كما يُبيّنه الشاهد والمخبر، بل قد يكون البيان بالفعل أظهر وأبلغ"[2]، فهذا عن الإعلام والدليل.

وأما عن دلالة الحال فنجده يقول: "وقد يسمى شاهد الحال نطقاً وقولاً له وكلاماً، لقيامه مقامه، وأدائه مؤداه، كما قيل:

وقالت العينان: سمعا وطاعة وحدّرتا بالدُّر لما يُثقب"[3]؛

ويفهم من ذلك أن شهادة الخلق على مخلوقات المولى ﷻ، وحال السماوات والأرض هي براهين دالة على وحدانيته، فهي لا تحتاج إلى النطق أو التصريح من أجل الاعتراف، وإنما هي ناطقة دون صوت، ومتكلّمة دون لسان، وأن شاهد الحال التي أشار إليها ابن القيم هي ما تسمى بالحال عند الجاحظ لما تحدث عن الأصناف الدلالية الخمسة[4].

ومن معاني الدلالة -أيضا- ما يبرز العلاقة الرمزية بين قطبي الدلالة؛ الدال والمدلول في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾﴾[5]؛ حيث يتبيّن من معنى النص حسب ابن القيم: "التنبيه على

(1) البيان والتبيين، الجاحظ، 1/ 76.

(2) مدارج السالكين، 2/ 1021، والتفسير القيم، ص183.

(3) المصدران والصفحات نفسهما.

(4) وهي: اللفظ، الخط، العقد، الإشارة، الحال التي تسمى نصبة. ينظر البيان والتبيين، الجاحظ، 1/ 76.

(5) سورة الفرقان، الآية 45.

هذه الدلالة الباهرة على قدرة الرب سبحانه وعجائب مخلوقاته الدّالة عليه. والمعنى: انظر كيف بسط ربك الظل...وجعل الشمس دليلاً عليه، فإنها هي التي تظهر وتبيّنه"[1]، وأنه "خلق الشمس ونصبها دليلاً على ذلك الظل، فهو يتبعها في حركتها، يزيد بها، وينقص، ويمتد ويتقلص، فهو تابع لها تبعية المدلول لدليله"[2]؛ أي أن الدلالة الحاصلة في هذا النص هي نتيجة العلاقة الرمزية بين الدال والمدلول؛ باعتبار أنه لولا الشمس ما عُرف الظل، فالشمس تدل على وجود الظل؛ فهذه العلاقة شبيهة بعلاقة "النار بالدخان" التي تحدث عنه علماء الدلالة مثالاً للعلاقة الطبيعية التي تربط الدال بمدلوله[3]. وهو ما حاول ابن القيم التعبير عنه في تحليله لآية الفرقان، وأن تنبّه إلى ضرورة وجود ركني الدلالة؛ الدال والمدلول، وذلك من خلال إشارته إلى أن الشمس دالة على الظل.

ومن خلال تتبعنا لمفهوم المصطلح الدلالي عند ابن القيم يتبين لنا أن هذا العالم لم يخرج عمّا قاله الأقدمون فيما يخص المعاني الشبيهة بمصطلح الدلالة، وأن تلك المعاني التي وجدناها عنده تتمثل في: "القصد، الفهم، البيان، الهداية، التعريف، الإرشاد، الإعلام، شاهد الحال". وأن المصطلح العلمي للدلالة في الدرس الحديث لا يخرج عن هذه المعاني التي ساقها ابن القيم، ويمكن توضيحها في الترسيمة الآتية:



---

(1) طريق الهجرتين، ص283.

(2) مدارج السالكين، 2/ 917، والتفسير القيم، ص376.

(3) ينظر علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل، ص24، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.

3- حقيقة الدلالة العرفية:

إن التراث اللغوي العربي الأصيل جدير بأن يحظى بالدرس والتحليل، لا من حيث الوقوف على جانب من جوانب مستوياته اللغوية فحسب، وإنما من خلال ربط مستوياته اللغوية بعلوم معرفية أخرى؛ ومنها علم أصول الفقه الذي لا يبتعد اهتمامه هو الآخر عن قضايا البحث اللغوي الدقيق.

إن علم الأصول من العلوم التي يتوجب علينا الاهتمام بها رغم اهتمامنا بمجالات أخرى، فإن كان الطالب أو الباحث منكبا حول قراءة تراثه اللغوي عند اللغويين المعروفين في ساحة اللغة العربية وما قدموه من إسهامات جديرة بالبحث، فأنه يتوجب عليه أن لا ينسى أو يغفل ما قدّمه الآخرون من إسهامات لغوية؛ صوتية، صرفية، نحوية ودلالية، ومنهم علماء أصول الفقه.

وإذا كان موضوعنا يندرج ضمن فرع من الفروع اللغوية، ألا وهو علم الدلالة، فإن علم أصول الفقه هو بحث في الدلالة لفظا وجملة، وسياقا ونصا، وأن إسهامات الأصوليين في مجال البحث الدلالي لا يشوبها شك، وأنهم استثمروا قضايا البحث الدلالي أيّما استثمار في استنباطهم الأحكام الشرعية من النص القرآني والسني، بل يمكننا القول إنهم أزالوا الستار عن كثير من قضايا الدرس الدلالي الحديث..

ومن جوانب الدلالة التي درسوها دراسة دقيقة ومتفرعة نجد: دلالة المنطوق والمفهوم، دلالة العام والخاص، دلالة الأمر والنهي، دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، الدلالة الحقيقية والمجازية والعرفية، دلالة حروف المعاني...

ومن خلال ذلك، حاولنا بسط مفهوم الدلالة العرفية، ثم محاولتنا -أيضا- الوقوف على عامل العُرف وأهميته في إصدار الأحكام أو الفتاوى؛ لأن المفتي يشكل حلقة وصل بين ما تضمنته النصوص الشرعية من أحكام من جهة، ومن جهة أخرى معرفة أعراف الناس وعاداتهم، لأجل ضمان إيصال رسالة تبليغ دعوة المولى ﷻ وتبيان شرائعه، وبالتالي أصبحنا بحاجة ماسة إلى المفتي من أجل توضيح ما غمض فهمه وبيانه عنّا من أمور الشريعة

السمحاء، وانقاذنا من المزالق التي تعترضنا في حياتنا اليومية المتغيرة بتغير العادات والأعراف والأحوال؛ خشية الوقوع في تحليل المحرم، وتحريم المحلل دون أدنى قصد لذلك.

وإذا كانت الفتوى ذات أهمية كبرى في حياتنا، فإننا نجد الكثير من المفتين قد وضعوا أسسا ومبادئا لا بد من أن تراعى فيها الفتوى؛ فالمفتي يتوجب عليه معرفة حال المستفتين من خلال الوقوف على التغيرات التي تطرأ على تغير الأعراف والعادات والنيات والأحوال والزمان والمكان.

ولأهمية ضابط العرف في تغير الفتوى أردنا أن نقف عند محطات عديدة اعتبرناها أساسية وضرورية لأجل دراسته، منها: مفهوم الإفتاء من حيث المفهوم اللغوي والاصطلاحي، وكذا مفهوم العرف من حيث اللغة والاصطلاح؛ دون أن نغفل ذكر النصوص القرآنية التي وظّفت المصطلحين حسب المفهوم المعروف والمتداول عند الدارسين القدامى والمحدثين، بل وحتى عند المعاصرين. ثم وقفنا عند عوامل تغير العرف، وكذا أهمية العرف في الفتوى، ثم أهمية العرف القولي والعملي في الأحكام الشرعية، دون أن نغفل عن ذكر شروط اعتبار العرف التي حددها العلماء.

وأما الدلالة العرفية، فهي تلك المعاني الخاصة ببعض الألفاظ، والمتنقلة من معناها إلى معنى آخر بتدخل العرف في الاستعمال العام والخاص[1]، لما للعرف من أهمية في تحديد دلالة بعض الألفاظ نتيجة استعمالها في بيئات أوساط اجتماعية مختلفة.

4- مفهوم الإفتاء:

هو من حيث اللغة الإبانة، يقول ابن منظور: "وأفْتاه في الأمر أبانه له وأفْتَى الرجلُ في المسألة واستفتيته فيها فأفتاني إفتاء وفُتَى... ويقال أفْتَيْت فلاناً رؤيا رآها إذا عبرتها له، وأفْتَيته في مسألته إذا أجبته عنها...يقال: أفْتاه في المسألة يُفْتِيه إذا أجابه والاسم الفَتْوى؛ قال الطِّرِمَّاحُ:

---

[1] ينظر البحث الدلالي عند الأصوليين، قراءة في مقصدية الخطاب الشرعي عند الشوكاني، د.إدريس بن خويا، ص64(هامش)، دار عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2011.

أَنِخْ بِفِناءِ أَشْدَقَ مِنْ عَدِيٍّ

وَمِنْ جَرْمٍ وَهُمْ أَهْلُ التَّفاتِي؛

أي التَّحاكُم وأهلِ الإفتاء. قال: والفُتيا تُبينُ المُشْكِلِ مِن الأَحْكَامِ[1].

وأن المتتبع للنصوص اللغوية يجد أن الإفتاء لا يكون إلاّ عن سؤال سائل، ولـن يجـد نصا استعملت فيه الكلمة للبيان المبتدأ المرسل؛ فمن ذلك أن المادة وردت في القـرآن الكـريم في أحد عشر موضعا، تحمل ذلك المعنى في كل السياقات الـواردة فيهـا؛ حيـث يقـول تبـارك وتعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾[2]؛ واللفظة في هذه الآية بيـان واضـح للمعنى اللغوي للكلمة، فما عبر عنه بالفتيا أولاً عبر عنه بالبيان آخرا[3].

وأما من حيث المفهوم الاصطلاحي فيرى ابن حمـدان (ت695هـ) في المفـتي المخـبر بحكم الله تعالى لمعرفته بدليله، وقيل: هو المخبر عن الله بحكمه، وقيل: هو المتمكن من معرفـة أحكام الوقائع شرعا بالدليل مع حفظه لأكثر الفقه[4].

وعرّفها ابن القيم بقوله: "وبالجملة فالمفتي مخبر عن الحكم الشرعي، وهو إمّا مخبر عمّا فهمه عن الله ورسوله، وإمّا عما فهمه من كتاب أو نصوص من قلّده دينه"[5].

وأما عند المعاصرين فنجد الـشيخ القرضـاوي يقـول في الفتـوى بأنهـا "بيـان الحكـم الشرعي[6] في قـضية مـن القـضايا جوابـا عـن سـؤال سـائل، مُعـين كـان أو مُـبهم، فـرد أو جماعة"[7].

---

[1] لسان العرب، ابن منظور، مادة (فتا)، 15/ 145، دار صادر، بيروت، ط1.

[2] سورة النساء، الآية 176.

[3] الفتيا ومناهج الإفتاء، د.محمد سليمان الأشقر، ص13، دار النفائس، الأردن، ط3، 1413هـ-1993م.

[4] صفة الفتوى وآداب المفتي والمستفتي، أحمد بن حمدان الحران، ص04، المكتب الإسلامي، بيروت.

[5] إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، 4/ 196، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ط4، 1973.

[6] يُعرّف الجرجاني الحكم الشرعي بأنه: "عبارة عن حكم الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين"، التعريفات، الشريف الجرجاني، ص123، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ.

[7] الفتوى بين الانضباط والتسيب، د.يوسف القرضاوي، ص11، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ط1، 1408هـ-1988م.

وبالتالي فإن الإفتاء هو الإخبار بحكم الله تعالى، أو حكم الإسلام عن دليل شرعي لمن سأل عنه في الوقائع أو غيرها، لا على وجه الإلزام[1]، أو في أمر نازل[2]؛ أي أن الإخبار بحكم الله تعالى من غير سؤال هو مجرد إرشاد لا إفتاء، والإخبار به عن سؤال في غير أمر نازل هو تعليم لا إفتاء[3]. فهذا عن الافتاء، فما مفهوم العرف إذن؟.

5- العرف:

هو من حيث اللغة عند ابن منظور: "والعُرْفُ الاسم من الاعْتِراف، ومنه قولهم له عليّ ألْفٌ عُرْفاً؛ أي اعتِرافاً، وهو توكيد. ويقال: أتَيْتُ مُتنكِّراً ثم اسْتَعْرَفْتُ؛ أي عرَّفْته...والمَعْرُوف ضدُّ المُنكَر والعُرْفُ ضدّ النُكْر. يقال: أوْلاه عُرفاً؛ أي مَعْروفاً. والمَعْروف والعارفةُ خلاف النُّكر، والعُرْفُ والمعروف الجُود، وقيل هو اسم ما تبْذُلُه وتُسْديه...والعُرْفُ والعارِفة والمَعروفُ واحد ضد النكر"[4].

وأما من حيث الاصطلاح فهو ما اعتاده الناس، وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم، أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة، ولا يتبادر غيره عند سماعه[5].

وهو كما جاء في رأي أبي حامد الغزالي أنه ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول[6].

---

(1) منهج الإفتاء عند الإمام ابن قيم الجوزية-دراسة وموازنة، أسامة عمر سليمان الأشقر، ص62، دار النفائس، الأردن، ط1، 1423هـ-2004م.

(2) الفتيا ومناهج الإفتاء، د.محمد سليمان الأشقر، ص13.

(3) المرجع نفسه، ص14.

(4) لسان العرب، مادة (عرف)، 9/ 236.

(5) ينظر أصول الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، 2/ 829، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ-1998م.

(6) ينظر المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، 2/ 138، المطبعة الأميرية ببولاق، 1322هـ.

6- عوامل تغير العرف:

لقد تحدث العلماء القدامى عن عوامل كثيرة بسببها تتغير الفتوى، وهي راجعة إلى تدخل عامل الزمن والمكان، والأحوال، وكذا تغير أعراف الناس وعاداتهم، وفي هذا الصدد يقول ابن القيم في تنبيهه للمفتي بضرورة معرفة الناس وأحوالهم وعرفهم وعاداتهم: "هذا أصل عظيم يحتاج اليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيها فيه فقيها في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر وإلاّ كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه إذا لم يكن فقيها في الأمر له معرفة بالناس تصور له الظالم بصورة المظلوم، وعكسه والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال. وتصور له الزنديق في صورة الصديق والكاذب في صورة الصادق، ولبس كل مبطل ثوب زور تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم؛ فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله كما تقدم بيانه"[1]، ونجده يضيف في موضع آخر قائلاً: "لا يجوز له أن يفتي في الإقرار والأيمان والوصايا وغيرها مما يتعلق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ دون أن يعرف عُرْفَ أهلها والمتكلمين بها، فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه وإن كان مخالفا لحقائقها الأصلية، فمتى لم يفعل ذلك ضل وأضل"[2]، مبيّناً في أهمية هذا الضابط في الفتوى، مضيفاً إلى الأحكام التي تتغير بتغير الأعرف والعوائد على اختلاف الأزمنة والأمكنة، ومن ذلك أن "الأحكام نوعان:

- نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة؛كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

---

(1) إعلام الموقعين، 4/ 204-205.

(2) المصدر نفسه، 4/ 228.

- والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة[1].

وهذا ما ينبه على أمر هام، هو أن اللجوء إلى العرف بخصوص الفتوى لا يكون إلاّ في المواطن التي لم ينزل فيها نص شرعي بخصوص التحريم أو التحليل، وما غير ذلك فيجب الأخذ بضابط العرف الذي يرتبط أساساً بالمجتمعات، وأن الألفاظ من حيث استعمالها تختلف باختلاف الأجناس والمجتمعات، ولذلك لابد من مراعاة هذا الضابط، ومثل ذلك يضيف قائلاً: "إن الحالف إذا حلف لا ركبت دابة وكان في بلد عرفهم في لفظ الدابة الحِمار خاصة اختصت يمينه به، ولا يحنث بركوب الفرس ولا الجمل، وإن كان عرفهم في لفظ الدابة الفرس خاصة حملت يمينه عليها دون الحمار، وكذلك إن كان الحالف ممن عادته ركوب نوع خاص من الدواب كالأمراء ومن جرى مجراهم حملت يمينه على ما اعتاده من ركوب الدواب، فيفتي في كل بلد بحسب عرف أهله، ويفتي كل أحد بحسب عادته. وكذلك إذا حلف: لا أكلت رأسا في بلد عادتهم أكل رؤوس الضأن خاصة، لم يحنث بأكل رؤوس الطير والسمك ونحوها، وإن كان عادتهم أكل رؤوس السمك حنث بأكل رؤوسها، وكذلك إذا حلف لا اشتريت كذا ولا بعته، ولا حرثت هذه الأرض ولا زرعتها ونحو ذلك. وعادته أن لا يباشر ذلك بنفسه كالملوك حنث قطعاً بالإذن والتوكيل فيه، فإنه نفس ما حلف عليه وإن كان عادته مباشرة ذلك بنفسه كآحاد الناس، فإن قصد منع نفسه من المباشرة لم يحنث بالتوكيل وإن قصد عدم الفعل، والمنع منه جملة حنث بالتوكيل وإن أطلق اعتبر سبب اليمين وبساطها وماهيجها، وعلى هذا إذا أقر الملك أو أغنى أهل البلد لرجل بمال كثير لم يقبل تفسيره بالدرهم والرغيف ونحوه مما يتمول، فإن أقر به فقير يعد عنده الدرهم والرغيف كثيرا

[1] إغاثة اللهفان عن مصائد الشيطان، ابن قيم الجوزية، 1/330-331، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1395هـ-1975م.

قبل منه[1]، وبذلك فإن الأحكام المبنية على العرف والعادة تتغير بسبب تغير أعراف الناس وعاداتهم مراعاة لمصالحهم، ورفعا للحرج عنهم، ولأهمية هذا الضابط يقول ابن عربين:

والعرف في الشرع له اعتبار   لذا عليه الحكم قد يدار[2]

ولأهمية الاعتداد بالعرف وتحكيمه في الأحكام الشرعية، نجد القرافي يؤكد هو الآخر على أهمية هذا الضابط في الفتوى، حيث يُصرح قائلاً: "وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام فمهما تجدد في العرف اعتبره ومهما سقط أسقطه ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"[3].

ونجد يقول القرافي -أيضا- في موضع آخر: أما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يُصرّحون بذلك فيها[4]، وذلك " أن العوائد والعادة غلبة معنى من المعاني على الناس، وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم كالحاجة للغذاء والتنفس في الهواء، وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالنقود والعيوب، وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالأذان للإسلام، والناقوس للنصارى، فهذه العادة يقضي بها عندنا"[5]. وأن ما أجاب عنه القرافي للسائل في هذا الأمر هو تأكيد على الخروج عن الأحكام المكتوبة المسطورة -دون مخالفة النصوص الشرعية- إلى العمل بالأمور التي تطرأ على ضابط الفتوى الذي هو أمر راجع إلى

---

(1) إعلام الموقعين، 3/ 50.

(2) حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ابن عابدين، 3/ 147، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1421هـ-2000م.

(3) أنوار البروق في أنواء الفروق، القرافي، 1/ 323، تحقيق خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1998م

(4) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين القرافي، ص353، باعتناء مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1424هـ-2004م.

(5) المصدر نفسه، ص352.

تغير العوائد والأعراف، مجيبا في ذلك بقوله: إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد، خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة[1]، ولتفصيله أكثر في إجابته راح يُمثّل قائلاً: ألا ترى أنهم لما جعلوا أن المعاملات إذا أطلق فيها الثمن يحمل على غالب، فإذا ما كانت العادة نقدا معينا حملنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلت العادة إلى غيره عيّنا ما انتقلت العادة إليه، وألغينا الأول لانتقال العادة عنه...بل ولا يشترط تغيير العادة، بل لو خرجنا نحن من تلك البلد إلى بلد آخر عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه، وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه؛ لم نفته إلاّ بعادته دون عادة بلدنا، ومن هذا الباب ما روى مالك: إذا تنازع الزوجان في قبض الصداق بعد الدخول: أن القول قول الزوج مع أن الأصل عدم القبض، قال القاضي إسماعيل: هذه كانت عادتهم بالمدينة أن الرجل لا يدخل بامرأته حتى تقبض جميع صداقها، واليوم عادتهم على خلاف ذلك، فالقول قول المرأة مع يمينها لأجل اختلاف العوائد، وينبغي أن يعلم أن معنى العادة في اللفظ أن ينقل إطلاق لفظ واستعماله في معنى حتى يصير هو المتبادر من ذلك اللفظ عند الإطلاق مع أن اللغة لا تقتضيه، فهذا هو معنى العادة في اللفظ، وهو الحقيقة العرفية[2].

ومن ذلك ما قاله صاحب درر الأحكام شرح مجلة الأحكام: إن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة؛ لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناءً على هذا التغير يتبدل أيضا العرف والعادة، وبتغير العُرْفِ والعادة تتغير الأحكام...بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تُبن على العرف والعادة، فإنها لا تتغير. مثال ذلِكَ: جَزَاءُ الْقَاتِلِ الْعَمْدِ الْقَتْلُ؛ فهذا الحكم الشرعي الذي لَم يستنِد

---

[1] ينظر الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، القرافي، ص111، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1378هـ-1967م،

[2] المصدر نفسه، ص111-112.

على العُرْفِ والعادة لا يتغير بتغير الأزْمان، أمَّا الذِي يَتَغَيَّرُ بِتَغيُّرِ الأَزْمَانِ مِنَ الأَحْكَامِ، فَإِنَّمَا هِيَ الْمَبْنِيَّةُ عَلَى الْعُرْفِ وَالْعَادَةِ"[1].

7- أهمية العرف:

لقد نبّه العلماء على حجية ضابط العرف من الكتاب والسُّنة والأثر، فنجد في القرآن الكريم آيات كثيرة تدل دلالة واضحة على أهمية العمل بهذا الضابط، وذلك مثلاً في مقدر نفقة المرضعة والزوجة، ومقدار المتعة، ومقدار كفارة اليمين بالإطعام إلى العرف، حيث يقول المولى ﷻ: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2]؛ وهذا بخصوص نفقة المرضعة، وأما بخصوص نفقة الزوجة ففي قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[3]، ومقدار متعة المطلقة في قوله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾﴾[4]، وأما بخصوص الكفارة في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾[5].

وأما ما نستدل به في السّنة النبوية المطهرة فهو ما روته عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ هِنْدٌ أُمُّ مُعَاوِيَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ أَنْ آخُذَ مِنْ مَالِهِ

---

(1) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، ص47، تعريب فهمي الحسيني، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ-2003م.

(2) سورة البقرة، الآية 233.

(3) السورة نفسها، الآية 228.

(4) السورة نفسها، الآية 236.

(5) سورة المائدة، الآية 89.

سِرًّا؟، قَالَ: (خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيكِ بِالْمَعْرُوفِ)[1]؛ أي المراد بالمعروف هو القدر الذي يحقق الكفاية بالعادة[2].

وكذلك فيما رواه ابن مسعود رضي الله عنه، لقوله ﷺ: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح"[3]؛ أي ما استحسنه المسلمون وتعارفوه، يكون عند الله أمرا حسنا، وقد يصلح هذا الأثر دليلا على حجية الإجماع أيضا؛ باعتبار أن العرف يصلح لأن يكون مستنداً للإجماع[4]. وهكذا يتبين أن العرف قد استُدل به في القرآن والحديث، وأن العمل به في الفتوى لا محالة، باعتبار مراعاة أحوال الناس وعاداتهم، ومراعاة العرف السائد في بلدهم بخصوص أمر معين قصد الوصول إلى الحكم الدقيق الذي لا يتعارض مع النصوص الشرعية بأي حال من الأحوال، لأن "ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم، وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم، وأزمنتهم وطبائعهم، بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس وأبدانهم"[5]، بل أن جمود المفتي والقاضي على ظاهر المنقول مع ترك العرف والقرائن[6] الواضحة،

---

(1) صحيح البخاري، عبد العزيز البخاري، 3/ 79، باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع، رقم الحديث: 2211، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، 1422هـ. (حديث صحيح).

(2) ينظر أصول الفقه الإسلامي، 2/ 837.

(3) وهو حسب الحافظ الزيلعي حديث غريب مرفوع، وأنه لم يجده إلا موقوفا على ابن مسعود وله طرق بلفظ: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رأوه سيئا فهو عند الله سيئ" أخرجه أحمد المسند 1/ 493، رقم 3599. ينظر في ذلك كتاب قواطع الأدلة في الأصول لأحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي(ت489هـ)، 1/467، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ-1999م.

(4) ينظر أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، 1/ 837.

(5) إعلام الموقعين، 3/ 78.

(6) القرينة هي أمر يشير إلى المطلوب" التعريفات، الشريف الجرجاني، ص223، وهي الأمر الدال على الشيء من غير الاستعمال فيه" كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، 2/ 1315، تحقيق: د.علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1997م.

والجهل بأحوال الناس يلزم منه تضييع حقوق كثيرة وظلم خلق كثيرين[1]، وهو ما وضحه الشيخ رمضان البوطي قائلاً: "مراعاة الشريعة لأعراف الناس بشرط أن لا تجر عليهم مفسدة، ولا تهدر لهم مصلحة، سواء كانت تلك الأعراف معدودة في المقاصد بالنسبة لتصرفاته، أو معدودة في الوسائل والأسباب"[2]؛ لأنه في الحقيقة نجد أن الأحكام الشرعية التي تتبدل بتبدل الأزمان مهما تغيرت باختلاف الزمن، فإن المبدأ الشرعي فيها واحد، وهو إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد، وليس تبدل الأحكام إلاّ بتبدل الوسائل والأساليب الموصلة إلى غاية الشرع؛ فإن تلك الوسائل والأساليب في الغالب لم تحددها الشريعة الإسلامية، بل تركتها مطلقة لكي يختار منها في كل زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجاً وأنجح في التقويم علاجاً"[3]، وهذا مايؤدي إلى فتح باب الاجتهاد أمام المفتين حول أمر ما يتعلق بأمور الناس وعاداتهم وأعرافهم.

ومن النماذج البارزة التي تدخّل فيها العُرف قضية صدقة زكاة الفطر، وأنه من خلال النص عن ابن عمر: "فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر أو صاعا من شعير على كل حر أو عبد، ذكر أو أنثى من المسلمين"[4]، فإن هذا القوت كان غالبا في زمن الرسول ﷺ، ولكن في عصرنا أفتى العلماء بجواز إخراج صدقة زكاة الفطر من غالب قوت البلد؛ كالأرز، والقمح وغير ذلك، وهنا يبرز تدخل ضابط العرف في الأخذ بأنواع أخرى تجب فيها صدقة زكاة الفطر التي هي راجعة -طبعا- إلى غالب قوت أهل البلد، وبحسب عرفهم في ذلك، ولذلك يقال: "لايُنكر تغير الأحكام بتغيّر الأزمان"[5]؛ لأن المفتي بالعرف حسب ابن عابدين لا بد عليه من مراعاة عامل الزمان وأحواله وأهله، وأنه يجب أن يكون

---

(1) مجموعة رسائل ابن عابدين، ابن عابدين، 1/ 47، د، ط، د، ت.

(2) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د.محمد سعيد رمضان البوطي، ص82، مؤسسة الرسالة.

(3) المدخل الفقهي العام، مصطفى احمد الزرقا، 2/ 911-912، دار القلم، دمشق، ط1، 1418هـ-1998م.

(4) أصل الحديث: حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدَقَةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ عَلَى الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ وَالْحُرِّ وَالْمَمْلُوكِ. صحيح البخاري، 2/ 132، باب صدقة الفطر على الصغير والكبير، رقم الحديث: 1512.

(5) المدخل الفقهي العام، مصطفى احمد الزرقا، 2/ 1009.

من الراسخين في العلم متتلمذا على شيخ متبحر في مثل هذه الأمور؛ لأنه يتوجب عليه - ضرورة- معرفة عادات وأعراف الناس، حيث يقول: "لو أن رجلاً حفظ جميع كتب أصحابنا لا بد أن يتتلمذ للفتوى، حتى يهتدي إليها، لأن كثيراً من المسائل يجاب عنها على عادات أهل الزمان فيما لا يخالف الشريعة"[1]، وكل ذلك ما هو إلاّ تخفيف على الناس وإرشادهم إلى الأحكام الصحيحة المرتبطة بالواقع والمقاصد، حيث نجده يضيف قائلاً: "قد يحكون أقوالاً من غير ترجيح، وقد يختلفون في التصحيح، قلت يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف وأحوال الناس، وما هو إلاّ رفق بالناس"[2].

8- أهمية العرف القولي والعملي في الأحكام الشرعية :

هناك نوعان من العرف؛ عرف قولي، وعرف عملي، وهما كالآتي:

أ- العرف القولي:

هو ما وقف عنده الأصوليون حين الاتفاق على التخصيص والتقييد بالعرف القولي أو اللفظي وترك الحقيقة له، باعتبار أن المتكلم أصبح لا يقصد المعنى اللغوي[3]، وأن كل متكلم يحمل كلامه على لغته وعرفه، فيتحدد المراد من النصوص الشرعية بالمعاني المقصودة بالعرف؛ أي المستعملة بالناس والمتعارف بها، وبحسب المقصود منها في الألفاظ المتداولة، وإن خالفت المعاني الحقيقية التي وضع لها اللفظ في أصل اللغة؛ لأن العرف نقل اللفظ لمعنى آخر، فصارت الحقيقة العرفية هي المقصودة باللفظ، وتركت الحقيقة اللغوية[4]،

(1) مجموعة رسائل ابن عابدين، ابن عابدين، 1/ 46.

(2) المصدر نفسه، 1/ 46.

(3) ينظر العرف والعادة في رأي الفقهاء - عرض نظرية في التشريع الإسلامي، أحمد فهمي أبو سنة، ص122، مطبعة الأزهر، 1947م.

(4) الحقيقة اللغوية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة كالإنسان في الحيوان الناطق. المرجع والصفحة نفسهما.

لذا يرى فقهاء الحنفية أن العرف قاضٍ على اللغة[1]؛ فينعقد البيع بلفظ الماضي، مثل: بعت واشتريت باتفاق الفقهاء، ورأى المالكية أنه ينعقد البيع بما يدل على الرضا وإن بمعاطاة[2].

وهذا ما أشار إليه صاحب مجلة درر الأحكام من خلال أقوال الفقهاء: "الحقيقة تترك بدلالة العادة"[3]، ويوضحه أكثر ابن عابدين بقوله: "يحمل كلام الحالف والناذر والموصي والواقف وكل عاقد على لغته وعرفه، وإن خالفا لغة العرب ولغة الشارع"[4].

ولذلك لخص لنا الدارسون الأمور التي يتجسد فيها ضابط العرف اللفظي، منها[5]:

- الإيمان والنذور مبنية على العرف، وكذا ألفاظ الطلاق والزواج، فقد يراد بالطلاق الزجر المحض دون قصد التطليق، مثل قول الرجل: عليّ الطلاق.
- ألفاظ الوقف تُبنى على العرف، مثل تعيين ناظر على الوقف؛ أي المتولي إدارة الوقف من جباية وتعمير وانفاق بحسب عُرف القدماء.
- البيع بثمن رمزي يعد هبة، والهبة بعوض معلوم: بيع، وبيع الثمار على الأشجار بلفظ التضمين في بلاد الشام: بيع.
- الوصية بثمرة البستان تجعل للموصى له الثمرة الموجودة، لا المعدومة.
- قد يعبّر العامة عن شرط البراءة العامة عن العيوب في بيع السلعة كالسيارة ونحوها بعبارة "حاضر حلال" فيعمل بذلك.

---

(1) وهي مسألة خلافية بين الأصوليين، ونجد الكثير منهم يعد بتقديم العرف على اللغة حين التعارض، وبالتالي فإن دلالة العرف مقدمة على اللغة، ومثل ذلك لفظ "البأس" أصل وضعه للدلالة على الشدة في الحرب، وهذا معنى ضيق له، ولكنه مع مرور الزمن تطور هذا اللفظ إلى معنى اعم من ذلك، حتى أصبح يستعمل في الشدة مطلقا. ينظر الأشباه والنظائر في الفقه، جلال الدين السيوطي، 1/ 93-94، مطبعة مصطفى الابي الحلبي، مصر، 1378هـ-1959م، والعرف والعادة في رأي الفقهاء، ص122، وأثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من الآيات التشريعية، عبد القادر عبد الرحمن السعدي، ص66-67، مطبعة الخلود، بغداد، ط1، 1406هـ-1986م.

(2) ينظر المدخل الفقهي العام، 2/ 880، واصول الفقه الإسلامي، 2/ 839-840.

(3) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ص48.

(4) مجموعة رسائل ابن عابدين، 2/ 133.

(5) ينظر الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص73، والمدخل الفقهي العام، 2/ 881-883، واصول الفقه الإسلامي، 2/ 840-841، والعرف والعادة في راي الفقهاء، ص122.

ومن خلال ذلك يتبين أن هذا النوع من العرف الذي هو القولي يحدد المقصود من كلام المتكلم، ويرشد إلى ما يترتب على التصرفات القولية من آثار تتعلق بالحقوق والواجبات بحسب المعاني العرفية.

ب- العرف العملي:

هو ما جرى عليه العمل سواء كان ذلك عاما كاستصناع الأواني والخفاف ودخول الحمام من غير تعيين زمن ولا أجرة، فهو ذو تأثير في أحكام الأفعال العدية والمعاملات المدنية المختلفة المتعلقة بحقوق الناس أو الأحوال الشخصية، ويظهر تأثيره في تقييد آثار العقود وتحديد الالتزامات وَفق المتعارف عليه، وذلك في كل موطن لا يصطدم فيه العرف مع نص شرعي قرآنيا كان أم سنياً[1].

والرأي الذي يدعم الكلام السابق هو ما نجده في أقوال الفقهاء: الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي[2]، وكذا المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً[3].

ونماذج هذا النوع من العرف كثيرة، منها[4]:

- أن الحلف على ترك أكل اللحم ينصرف إلى اللحم المعتاد في البلد، كلحم البقر أو الضأن، ولا يشمل لحم السمك، والحلف على عدم ركوب حيوان فإنه لا يحنث بركوب أي حيوان كان، ولابركوبه على إنسان وإن كان الإنسان نوعا من الحيوان، وإنما يحنث إذا ركب ما يعتاد ركوبه من البهائم.
- تقدير نفقة الزوجة بحسب حال الزوجين غنى وفقراً، وبحسب أحوال المعيشة السائدة.
- وفي أحكام الجوار يتحدد التجاوز المؤدي إلى الضرر بالآخرين حسب العرف والعادة، فمن أوقد نارا في أرضه، فتطايرت شرارة، فأحرقت زرع الجار، يكون ضامنا إن تجاوز المعتاد أو في وقت هبوب الريح.

---

(1) ينظر المدخل الفقهي العام، 2/ 883، وأصول الفقه الإسلامي، 2/ 841، والعرف والعادة، ص19.

(2) رسائل ابن عابدين، 2/ 115.

(3) درر الحكام شرح مجلة الحكام، ص51.

(4) ينظر المدخل الفقهي العام، 2/ 884-886، وأصول الفقه الإسلامي، 2/ 842-843.

ومثل ذلك -أيضا- في عقود الأمانة كالإيداع والإعارة، يضمن الوديع الوديعة، والمستعير العارية، إن أودعها الوديع عند من لايحفظ ماله عنده عرفا وعادة، فتلِفت كحفظ الخاتم النفيس -مثلا- عند الخادم، وإن استعمل المستعير العارية استعمالا غير مألوف و غير معتاد فتلِفت، وجب أن يضمنها؛ وهذا بخصوص عرف الأفعال العادية.

وأما بخصوص عرف المعاملات المدنية فنجد ذلك في مثل إباحة تناول الثمار الساقطة في أراضي البساتين بلا إذن صاحبها، وكذا الاكتفاء بسكوت الفتاة البكر البالغة عند استئذان وليها، فهو يعد إذناً وتوكيلاً لغلبة الحياء والخجل عليها، وذلك في قول النبي ﷺ: (إِذْنُهَا صُمَاتُهَا)[1] ، وموضوع العرف هنا ليس عملاً حيوياً عادياً، بل معاملة مدنية تمثلت في الإذن بالتزويج.

- وكذلك دفع الأجرة في حال عدم الاشتراط، يخضع للعرف تعجيلاً أو تأجيلاً أو تقسيطاً.
- نص الفقهاء بخصوص الرسائل والصكوك لكي تُعتبر وتكون كالنطق باللسان يجب أن تكون مكتوبة وَفقاً للعرف والعادة.

وبالتالي فإن هذا النوع هو تأثير يظل متجدداً بتجدد العرف والعادة، وبتغير أساليب الحياة المعيشية بمراعاة عُرف كل فئة من الفئات التي تسهم في المجتمع، وأقصد طبقات التجار، والحرفيين والعمال.

09- شروط اعتبار العرف:

إذا اتضح من قبل أن لضابط العرف أهمية كبيرة في مجال الأحكام الشرعية أو الفتاوى، فإن الفقهاء والأصوليين اشترطوا أربعة شروط يرونها أساسية لأجل العمل بضابط العُرف، وهي كالآتي:

---

(1) صحيح البخاري، 21/ 312، باب في النكاح، رقم الحديث: 6456.

أ- أن يكون العرف مطّرداً أو غالباً: والمراد هنا أن يكون العمل بالعرف بين متعارفيه مستمراً في جميع الحوادث لا يتخلّف، كمثل العرف السائد عند تقسيم المهر في النكاح إلى معجّل ومؤجّل، إنما يكون مطّرداً في البلد إذا كان أهله يجرون على هذا التقسيم في جميع حوادث النكاح، ومن ثم كان من شرائط اعتبار العرف بنوعيه اللفظي والعملي أن يكون مطّرداً أو غالباً بهذا المعنى[1].

ب- أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرّفات قائماً عند إنشائها: أي أنه يكون موجودا عند وجود التصرف، ويكون المراد به هو العرف السابق دون المتأخر أو الحادث؛ فإن هذا لا عبرة به بالنسبة لما تقدّمه في الماضي، ولو تغير العرف لا يُؤخذ بالجديد بالنسبة لما قبله[2]، وبالتالي فإن العرف الحاكم في أمر من الأمور بين الناس يجب أن يكون موجودا عند وجود هذا الأمر ليصح حمله عليه، وهذا احتراز عن العرف الحادث، فإنه لا عبرة له بالنسبة إلى الماضي ولا يحكم فيه[3].

جـ- أن لا يُعارض العرف تصريحٌ بخلافه: وهو أن إثبات الحكم المتعارف في هذه الحال إنما هو من قبيل الدلالة، فإذا صرّح بخلافه بطلت هذه الدلالة؛ بحيث يرى الفقهاء أنه "لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح"[4]، وبالتالي يُعمل بالعرف القائم ما لم يوجد تصريح من المتعاقدين بخلاف مضمون العُرف، فإذا صرّح المتعاقدان بخلاف ما جرى عليه العرف، فإنه يعمل بما اتفقا عليه، ولا عبرة بالعرف[5].

د- أن لا يكون في العرف تعطيل لنص ثابت، أو لأصل قطعي في الشريعة: والقصد بذلك أنه لا يجوز أن يصادم العرف نصا شرعيا، أو يعارض مبدأ تشريعياً مقطوعاً به؛ لأنه إذا حدث التعارض فإن العرف فاسد، باعتبار أن نص الشارع مقدَّم على العرف؛

(1) ينظر المدخل الفقهي العام، 2/ 898.
(2) أصول الفقه الإسلامي، 2/ 847.
(3) المدخل الفقهي العام، 2/ 899.
(4) درر الحكام شرح مجلة الحكام، ص31.
(5) أصول الفقه الإسلامي، 2/ 848.

لأنه مادام فيه نص شرعي مفصَّل يبين الحدود فلا داعي للأخذ بمبدأ العُرف في هذه الحال مادام أنه مخالف للنص الشرعي.

ومن خلال ذلك، يتبين أن الشروط الأربعة السابقة الذكر هي التي اتفق عليها الفقهاء والأصوليون، والواجب توافرها في ضابط العُرف حين الأخذ والعمل به لأجل إصدار حكم أو فتوى مرتبطة بزمن معين، أو مكان معين، أو فئة معينة من الناس يشتركون في عادات وأعراف تسير وفقها حياتهم ومعيشتهم، فلا بد إذن من إعطاء أهمية كبيرة لضابط العرف وأهميته في الفتوى، لأنه لا يُنكر تغيُّر الأحكام بتغير الأزمان كما يرى الفقهاء والأصوليون، دون أن نغفل أحكام النصوص الشرعية؛ لأن العرف الواجب الأخذ به هو ما يكون في مصلحة العباد ودفع المظالم، والتخفيف على الناس، وأما إذا خالف الشرع فلا يعتد به إطلاقاً؛ لأنه لا اجتهاد مع النص، وأن أقوال الفقهاء اشتركت في العمل بهذا الضابط في الفتوى، استنادا لقواعد عديدة، منها: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان، والعادة محكمة، والمعروف عرفا كالمعروف شرطا. وغيرها من الضوابط التي يجب على المفتي أن يكون على دراية تامة بها، بالإضافة إلى معرفته الموسعة بأحوال المستفتين، وعاداتهم وأعرافهم.

الفصل الثاني

الفروق والمساحات الدلالية

الفصل الثاني

الفروق والمساحات الدلالية

لقد اهتم العرب القدامى بظاهرة الفروق الدلالية بين الألفاظ، محاولين في ذلك الوقوف على المساحات الدلالية بين الألفاظ التي لحظوا فيها شيئا من التقارب والتداخل فيما بينها. ومن بين هؤلاء العلماء نجد أبا هلال العسكري الذي قدّم لنا جهداً دلالياً خاصاً في كتابه 'الفروق اللغوية'، محاولاً الإجابة -هو الآخر- عن ذلك التقارب والتداخل بين الألفاظ، ومبرزاً في الوقت نفسه الخصوصية الدلالية للفظة الواحدة، وتميّزها عن اللفظة الأخرى. وهذا العمل في الفروق لم يكن له صلة بمجال دراسة الترادف، وإنما تعدى ذلك ليشمل معالجة التداخل والتقارب بين الألفاظ؛ حيث انصرف الاهتمام في الفروق إلى التحليل وشرح المعاني وبسط المساحات الدلالية التي يحددها الرمز الخاص بها، وما هي الحدود الفاصلة بينها وبين جارتها[1].

وعلى غرار أبي هلال العسكري نجد ابن القيم الذي لم يخرج -هو الآخر- عمّا رسمه اللغويون في دراساتهم للفروق والمساحات الدلالية بين الألفاظ، وإنْ لم يؤلف كتاباً مستقلاً بها، وإنما نجد هذا الجهد الدلالي في مواطن متفرقة من كتبه. ومن بين القضايا التي درسها تحت ما يسمى بالفروق نجد:

1- الفرق بين الاستدلال والدلالة:

يعد هذا الفرق من القضايا الدلالية الدقيقة التي أشكلت على اللغويين من حيث توظيف المصطلحين، نظراً للتّداخل الحاصل بينهما، وذلك أن بعض العلماء القدامى كانوا يربطون في التعريف بين 'الدلالة' و'الاستدلال' ربطاً، فضلاً عن ارتباطهما الاشتقاقي الظاهر؛

[1] علم الدلالة، فايز الداية، ص25.

إذ جعلوا "الاستدلال" من مقتضى "الدلالة" في تعريفهم المتواتر: الدلالة على الشيء ما يمكن لكل مستدل الاستدلال به عليه"[1].

وإذا كان البعض قد ربط بين المصطلحين، فإننا نجد أبا هلال العسكري يفرّق بينهما قائلاً: "إن الدلالة ما يمكن الاستدلال به، والاستدلال فعل المستدل، ولو كان الاستدلال والدلالة سواء لكان يجب أن لو صنع جميع المتكلفين للاستدلال على حدث العالم أن لا يكون في العالم دلالة على ذلك"[2]؛ حيث إن الاستدلال من فعل المستدل، وأن الدلالة هي أعم منه وأشمل، وهذه الحقيقة نجدها مؤكدة عند ابن القيم لمّا حاول إضفاء بصمته الدلالية لأجل تمييزه بين الدلالة والاستدلال، حيث يقول: "الاستدلال شيء والدلالة شيء آخر، فلا يلزم الغلط في أحدهما الغلط في الآخر، فقد يغلط في الاستدلال لا في الدلالة، وعكسه كما إذا استدللنا بالحيضة الظاهرة على براءة الرحم، فحكمنا بحلها للزوج ثم بانت حاملاً، فالغلط هنا وقع في الدلالة نفسها لا في الاستدلال"[3]؛ أي أن ابن القيم لا يعد الاستدلال والدلالة في ميزان واحد، وإنما فرّق بينهما من حيث الاستعمال والتناول، وأنه من خلال هذا الفرق يتضح أن الغلط إذا وقع أحدهما فلا يلزم أنه سيقع في الآخر نظراً لاستقلالية أحدهما عن الآخر؛ حيث إنه من الأمور الشائعة أن الحيضة دلالة على عدم الحمل، وعلى براءة الرحم، ولكن إذا ثبت الحمل ففي هذه الحال نجد أن الغلط قد وقع من جهة الدلالة، لا من جهة الاستدلال، وبالتالي فإن الدلالة أصل وأعم من الاستدلال، وأن الاستدلال فرع عنها.

2- الفرق بين العلم والمعرفة:

ويعد هذا الفرق من الألفاظ التي نجد فيها تقارباً وتداخلاً، حيث يفرّق العسكري بينهما قائلاً: "إن المعرفة أخص من العلم لأنها علم بعين الشيء مفصّلاً عمّا سواه، والعلم

---

(1) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د.طه عبد الرحمان، ص101، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م.

(2) الفروق اللغوية، ص82.

(3) بدائع الفوائد، 4/ 170.

يكون مجملاً ومفصلاً...فكل معرفة علم، وليس كل علم معرفة، وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره، ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلاّ بضرب آخر من التخصيص في ذكر المعلوم"[1]؛ أي أن العلاقة بين العلم والمعرفة هي من حيث العموم والخصوص؛ حيث إن العلم أعم من المعرفة، والعلم فيه الإجمال والتفصيل، بينما المعرفة فيها التفصيل فحسب. ثم نجد العسكري يستشهد بأقوال العلماء في هذا الجانب، حيث يقول: "والشاهد قول أهل اللغة: إن العلم يتعدى إلى مفعولين ليس لك الاقتصار على أحدهما إلاّ أن يكون بمعنى المعرفة، كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾[2]؛ أي لا تعرفونهم، الله يعرفهم"[3].

ومن خلال استشهاده برأي أهل اللغة نجده يضرب لنا مثالاً ليبيّن لنا الفرق من حيث السياق، مجيباً عن الإبهام الواقع في لفظ العلم دون المعرفة، حيث يقول: " وإنما كان ذلك كذلك فإن لفظ العلم مبهم. فإذا قلت: "علمت زيداً فذكرته باسمه الذي يعرفه به المخاطب لم يفد، فإذا قلت: "قائماً" افدت لأنك دللت بذلك على أنك "علمت زيداً" على صفة جاز أن تعلمه عليها مع علمك به في الجملة، وإذا قلت: "عرفت زيداً أفدت لأنه بمنزلة قولك: علمته متميزاً من غيره، فاستغنى عن قولك: متميّزاً من غيره، لما في لفظ المعرفة من الدلالة على ذلك"[4]؛ أي أن جملة "عرفت زيداً" أبلغ من جملة "علمت زيداً"؛ لأن الأولى أفات معنى الخطاب، بينما الثانية بقي الكلام معها ناقصاً، ولا يكون تاماً ومفهوماً إلاّ إذا أتممنا الجملة بصفة. وأما إذا كانت الجملة واضحة غير مبهمة فإن الفرق واضح بين العلم والمعرفة، وهي دلالة مكتسبة من خلال سياق الكلام، حيث يضيف قائلاً: "والفرق بين العلم والمعرفة إنما يتبيّن في الموضع الذي يكون فيه جملة غير مبهمة. ألا ترى أن قولك: علمت أن

---

(1) الفروق اللغوية، ص93-94.

(2) سورة الأنفال، الآية 60.

(3) الفروق اللغوية، ص94.

(4) المصدر والصفحة نفسهما.

لزيد ولداً، وقولك: عرفت أن لزيدا ولداً لا يجريان مجرى واحداً[1]، وهذا بخلاف الجملة التي يكون فيها لفظ العلم مبهماً.

ومن خلال هذه الآراء في التفرقة بين العلم والمعرفة عند العسكري، نجد أن ابن القيم -هو الآخر- قد أسهم في دراسة الفروقات الدلالية بين هذين اللفظين، وأنه يتوافق مع العسكري في بعض الآراء، الذي استشهد برأيه -أيضا- في أحد الفروق. وأن هذه الجهود التي قدّمها ابن القيم لا تقل شأناً عمّا قدّمه العسكري، حيث يقول في تحديده للمصطلحين: "وأما لفظ "العلم" فهو أوسع إطلاقا. كقوله: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[2]...وهذا كثير. واختار سبحانه لنفسه اسم العلم وما تصرف منه، فوصف نفسه بأنه عالم، وعليم، وعلام، وعلِمَ، ويعلم. وأخبر أن له علماً دون لفظ "المعرفة" في القرآن، ومعلوم أن الاسم الذي اختاره الله لنفسه أكمل نوعه المشارك له في معناه. وإنما جاء لفظ المعرفة في القرآن في مؤمني أهل الكتاب خاصة كقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾﴾ - إلى قوله-: ﴿مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾[3]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾[4]"[5].

إضافة إلى ذلك نجده يزيد توضيحاً وتفصيلاً وإلماماً بهذا الفرق الذي أرجعه إلى جانبين: جانب من جهة اللفظ، وجانب من جهة المعنى، حيث يقول: "والفرق بين العلم والمعرفة لفظاً ومعنىً؛ أما اللفظ: ففعل المعرفة يقع على مفعول واحد، تقول "عرفت الدار"، و"عرفت زيداً". قال تعالى: ﴿فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ ﴿٥٨﴾﴾[6]، وقال:﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا

(1) المصدر والصفحة نفسهما.

(2) سورة محمد، الآية 19.

(3) سورة المائدة، الآيتان 82-83.

(4) سورة البقرة، الآية 146، والأنعام، الآية 20.

(5) مدارج السالكين، 2/ 945.

(6) سورة يوسف، الآية 58.

يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾. وفعل العلمْ يقتضي مفعولين، كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾[1]، وإنْ وقع على مفعول واحد، كان بمعنى المعرفة، كقوله: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾[2]،[3]، وهو أن العلم يقتضي مفعولين، والمعرفة تقتضي مفعولا واحدا، وأنه إذا وقع العلم على مفعول واحد حمل الدلالة نفسها التي يحملها لفظ المعرفة. وهو ما أشار إليه -أيضا- العسكري من قبل. فهذا من حيث الفرق اللفظي.

وأما من حيث الفرق المعنوي فإن ابن القيم أرجعه إلى خمسة أوجه، منها: "أن المعرفة تتعلق بذات الشيء. والعلمْ يتعلق بأحواله. فتقول: عرفت أباك، وعلمته صالحاً عالماً. ولذلك جاء الأمر بالعلم دون المعرفة. كقوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ ...فالمعرفة حضور الشيء ومثاله العلمي في النفس، والعلم: حضور أحواله وصفاته، ونسبتها إليه. فالمعرفة: تشبه التصور، والعلم يشبه التصديق"[4]؛ حيث يفهم من كلامه أن المعرفة متعلقة بالذوات، والعلم متعلق بالأحوال، وهو تعريف -ربما- خاص به، وأن هذا الفرق راجع إلى الاصطلاح الحادث؛ لأنه هناك من اعتبر أن المعرفة إنما تكون بعد جهل، وبعضهم جعلها مرادفة للعلم، وهناك من جعل العلم خاصاً بالكليات، والمعرفة خاصة بالجزئيات. ثم إن مصطلحات التصديق والتصوير، وحضور صورة الشيء، وحضور أحواله وصفاته يدل على كل ذلك على أنه يحاول أن يختط لنفسه تعريفاً بين اصطلاحات أهل المنطق والفلسفة والأصوليين[5]. فهذا عن رأيه في الوجه الأول.

وأما من حيث الوجه الثاني فيعتبر أن المعرفة راجعة بعد إدراكنا لشيء لم نكن نعرفه من قبل، حيث يقول: إن المعرفة -في الغالب- تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه. فإذا

---

(1) سورة الممتحنة، الآية 10.

(2) سورة الأنفال، الآية 60.

(3) مدارج السالكين، 2/ 945.

(4) المصدر نفسه، 2/ 946.

(5) ينظر المصدر والصفحة نفسهما (الهامش).

أدركه قيل: عرفه، أو تكون لما وصف له بصفات قامت في نفسه، فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها، قيل عرفه...فالمعرفة تشبه الذكر للشيء. وهو حضور ما كان غائباً عن الذكر. ولهذا كان ضد المعرفة الإنكار، وضد العلم الجهل. قال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾[1]، ويقال: عرف الحق فأقر به، وعرفه فأنكره"[2].

وأما الوجه الثالث فهو أن "المعرفة" تفيد تمييز المعروف عن غيره، و"العلم" يفيد الذات وإدراك صفاتها، وهذا يرجع إلى تخليص الذات من غيرها، وتخليص صفاتها من صفات غيرها"[3]؛ أي هذا الوجه أدق من الوجه الأول؛ لأن المعرفة كما مرّ سابقاً تتعلق بإدراك الذّات. بيما في هذا الوجه تتعلق بتخليص الذات من غيرها. وكذا العلم إذا كان يتعلق بإدراك الصفات في الوجه الأول، فهو يتعلق بتخليصها من صفات غيرها في هذا الوجه، والذي يوضّح هذا الفرق أكثر هو ما بيّنه ابن القيم في الوجه الرابع، حيث يقول: "أنك إذا قلت: "علمت زيداً"، لم يفد المخاطب شيئا؛ لأنه ينتظر بعدُ: أن تخبره على أي حال علمته؟ فإذا قلت: كريماً أوشجاعاً، حصلت له الفائدة. وإذا قلت: "عرفت زيداً"، استفاد المخاطب أنك أثبته وميّزته عن غيره، ولم يبق منتظراً لشيء آخر"[4]؛ اي ان جملة "علمت زيداً" تحتاج إلى مفعول آخر لتتمة الخطاب، فهو يحتاج إلى صفة محدودة "لزيد" من أجل حصول الفائدة، وأما جملة "عرفت زيداً" فهي جملة تامة، مفهومة عند المستمع، بتمييز هذه الذات وتخليصها عن غيرها.

وأما الوجه الأخير فهو استشهاده بآراء لبعض العلماء، ومنها رأي العسكري الذي مرّ في بداية الكلام على هذا النوع من الفرق، حيث يقول ابن القيم: "وهو فرق العسكري[5]

---

(1) سورة النحل، الآية 83.

(2) مدارج السالكين، 2/ 946.

(3) المصدر والصفحة نفسهما.

(4) ينظر الفروق اللغوية، ص93.

(5) مدارج السالكين، 2/ 946-947.

في فروقه وفروق غيره أن المعرفة علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه، بخلاف العلم فإنه قد يتعلق بالشيء مجملا"[1].

ومن خلال هذه الفروقات الدلالية بين العلم والمعرفة، نجد أن ابن القيم قد أرجعها إلى جهتين: جهة اللفظ، وجهة المعنى، وأن هذه الجهة الأخيرة الحديث فيها من خمسة أوجه. ليخلص في آخر المطاف إلى وضع مفهوم عام للمعرفة من وجهة نظر الصوفية الذي قد يقترب من مفهوم العلم، وأن المعرفة عندهم هي المعرفة الشاملة بالمولى ﷻ وآياته وصفاته ومخلوقاته، يقول في ذلك: "والفرق بين العلم والمعرفة عند أهل هذا الشأن: أن المعرفة عندهم هي العلم الذي يقوم العالم بموجبه ومقتضاه، فلا يطلقون المعرفة على مدلول العلم وحده، بل لا يصفون بالمعرفة إلاّ من كان عالما بالله، وبالطريق الموصل إلى الله، وبآفاتها وقواطعها، وله حال مع الله تشهد له بالمعرفة. فالعارف عندهم من عرف الله سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله...ثم جرد الدعوة إليه وحده بما جاء به رسوله...ولم يزن بها ما جاء به الرسول عليه من الله أفضل صلواته. فهذا الذي يستحق اسم العارف على الحقيقة إذا سمى به غيره على الدعوى والاستعارة"[2].

ومن خلال ذلك، يتبيّن أن ابن القيم كان ملماً بالفروق الدقيقة بين مصطلحي العلم والمعرفة، ومن خلال اطلاعه الواسع نجده يستشهد بأقوال العلماء الذين سبقوه في هذا الجانب بأمانة منه، ليصل في آخر الأمر بتحديده لمفهوم لفظ المعرفة عند الصوفيين، الذي يتعدى ما أورده العسكري لمفهوم هذا اللفظ بأنه "علم بعين الشيء مفصلا"، ويختلف - كذلك- عن مفهوم الأنصاري الهروي (ت481هـ) الذي اعتبر هو الآخر أن "المعرفة: إحاطة بعين الشيء كما هو"[3].

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 947.

(2) المصدر والصفحة نفسهما.

(3) المصدر نفسه، 2/ 945.

3- الفرق بين الاسم والصفة:

حاول ابن القيم التفرقة بين هذين اللفظين المتداخلين، معتبراً أن الصفة أعم من الاسم، والاسم أخص من الصفة ومتضمن لها، وليست الصفة متضمنة للاسم، حيث يقول: "الفرق بينهما أن الأسماء تُسَمَّى الله بها، وأما الصفات فوصف الله بها نفسه، والصفات أعم من الأسماء؛ لأن كل اسم متضمن لصفة، وليس كل صفة متضمنة للاسم، ولهذا نصف الله بأنه صانع، كما قال تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾[1]، ولا نسميه الصانع، كذلك -أيضا- نصف الله تعالى بأنه يستهزئ بالمنافقين، ولا نسميه المستهزئ، كذلك نصفه الله بأنه يمكر بمن مكر به وبأوليائه ولا نسميه ماكراً"[2]، وبالتالي فإن الاسم هو ما تسمى الله به، والصفة هي ما وصف الله بها نفسه، وإذا كانت بين الاسم والصفة علاقة عموم وخصوص؛ من حيث إن الصفة أعم من الاسم، والاسم متضمن للصفة عند ابن القيم، فإننا نجد عكس هذا الرأي عند أبي هلال العسكري الذي يرى أن الصفة هي التابعة للاسم وليس العكس، حيث يقول: "إن الصفة ما كان من الأسماء مخصصاً مفيداً...وليس الاسم كذلك، فكل صفة اسم، وليس كل اسم صفة، والصفة تابعة للاسم في إعرابه، وليس كذلك الاسم من حيث هو اسم"[3]. وأنه إذا كان الاسم أعم من الصفة عند العسكري، فأننا نرجّح رأي ابن القيم القائل بعموم الصفة لا الاسم؛ لأن أسماء المولى ﷻ معروفة، وأن صفاته متعددة، وهناك من الصفات ما لا يمكن أن تكون متضمنة في الأسماء.

---

(1) سورة النمل، الآية 88.

(2) شرح أسماء الله الحسنى، ص23.

(3) الفروق اللغوية، ص41.

4- الفرق بين الصفة والنعت:

يرى أبو هلال العسكري أن الصفة أعم من النعت، وأن النعت هو ما يظهر من الصفات ويشتهر، وأن الصفة والنعت قد يقع كل واحد منها موضع الآخر، لتداخلهما وتقاربهما. وأن أهل البصرة يقولون الصفة، بينما أهل الكوفة يقولون النعت دون التفرقة بينهما[1].

وإذا عدنا إلى ابن القيم لوجدناه هو الآخر يحاول الإجابة عن التداخل الحاصل بين المصطلحين قبل أن ينتقل إلى تحديد مدلولهما عند السادة الصوفية، حيث جعل الفرق بينهما من ثلاثة أوجه، وذلك في قوله: الفرق بين الصفة والنعت من وجوه ثلاثة: أحدها: أن النعت يكون بالأفعال التي تتجدد ؛كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ﴾[2] ... والصفة: هي الأمور الثابتة اللازمة للذات؛ كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَـٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَـٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾﴾[3] ونظائر ذلك[4]؛ أي أن النعت ما هو مقرون بالأفعال التي هي دائماً قابلة للتجدد والتغير، وأما الصفات فهي مقرونة بالأمور اللازمة للذات، وهي الثابتة كصفات المولى ﷻ المتّصف بها، والثابتة واللازمة له.

وأما الوجه الثاني فهو أن الصفات الذاتية لا يطلق عليها اسم النعوت كالوجه، واليدين، والقدم، والأصابع، وتسمى صفات. وقد أطلق عليها السلف هذا الاسم وكذلك

---

(1) ينظر المصدر نفسه، ص42.

(2) سورة الأعراف، الآية 54.

(3) سورة الحشر، الآيتان 23-24.

(4) مدارج السالكين، 2/ 953، وشرح اسماء الله الحسنى، ص81.

متكلمو أهل الإثبات، سموها صفات. وأنكر بعضهم هذه التسمية كأبي الوفاء بن عقيل وغيره، وقال لا ينبغي أن يقال: نصوص الصفات، بل آيات الإضافات؛ لأن الحي لا يوصف بيده ولا وجهه، فإن ذلك هو الموصوف. فكيف تسمى صفة؟ وأيضا: فالصفة معنى يعم الموصوف، فلا يكون الوجه واليد صفة"[1]، وإن اختلط عليهم إطلاق النعوت على الصفات الذاتية فإن ابن القيم يرجع بهذا الخلاف إلى سبب لفظي، حيث يقول: "والتحقيق أن هذا نزاع لفظي في التسمية، فالمقصود: إطلاق هذه الإضافات عليه سبحانه، ونسبتها إليه، والإخبار عنه بها، منزّهة عن التمثيل والتعطيل، سواء سميّت صفات أو لم تسم"[2].

وأما من حيث العموم والخصوص بين اللفظين، وأنهما بمعنى واحد -كما مرّ سابقا عند البصريين والكوفيين- فنجده في الوجه الأخير يقول: "إن النعوت: ما يظهر من الصفات ويشتهر، ويعرفُه الخاص والعام. والصفات: أعم. فالفرق بين "النعت" و"الصفة" فرق ما بين الخاص والعام، ومنه قولهم في تحلية الشيء: نَعْتُهُ كذا وكذا، لما يظهر من صفاته. وقيل: هما لغتان لا فرق بينهما. ولهذا يقول نحاة البصرة "باب الصفة"، ويقول نحاة الكوفة "باب النعت" والمراد واحد والأمر قريب"[3]؛ أي أن النعت والصفة سيان، وأن النعت أخص من الصفة، والصفة أعم من النعت. وبالتالي أن الفرق بين لفظي الصفة والنعت هو أن اللفظ الأول خاص بالأمور الثابتة اللازمة للذات، والثاني خاص بالأفعال التي تقبل التجدد، وأن الثاني أخص من الأول، والأول أعم من الثاني، وهما سيان باعتبار أن نحاة البصرة يسمونه بالوصف، بينما نحاة الكوفة يسمونه بالنعت.

5- الفرق بين الكمال والتمام:

ومن بين الألفاظ التي تقاربت وتداخلت فيما بينها عند ابن القيم نجد "الكمال" و"التمام"، وذلك أنه وجد بينهما فرقاً لطيفاً من خلال استشهاده بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ

---

(1) المصدر الأول والصفحة نفسهما، والثاني نفسه، ص81-82.

(2) المصدر الأول والصفحة نفسهما، والثاني نفسه، ص82.

(3) المصدران والصفحات نفسهما.

لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾[1]، حيث يقول: "وكان الإكمال في جانب الدين، والتّمام في جانب النعمة، واللفظتان وإن تقاربتا وتواخيتا فبينهما فرق لطيف يظهر عند التأمل؛ فإن الكمال أخصّ بالصفات والمعاني، ويطلق على الأعيان والذوات، ولكن باعتبار صفاتها وخواصها"[2]. وهذا من خلال استشهاده بقول النبي ﷺ: (كَمَلَ مِنْ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِن النِّسَاءِ إِلاَّ مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَآسِيَةُ إِمْرَأَةُ فِرْعَوْنَ، وَفَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ)[3]. وأنه إذا كان الكمال هو من تمام الرسالة وكمال الدين عند ابن القيم، وأن الكثير من الصحابة ﷺ قد استنبطوا هذا المعنى، فإن عمر ﷺ بكى عند سماعه لهذا النص؛ لأنه أدرك أن وراء هذا الكمال النقص، وأن ذلك يعني نهاية أجل رسول الله ﷺ، وهو المكتشف من خلال المعنى السياقي الخارجي، الذي من ضروبه مراعاة أسباب النزول، والظروف والوقائع، ومكان النزول، أو ما يعرف بسياق الحال[4]. فهذا عن الكمال.

وأما عن التّمام فنجده يقول: "وأما التمام: فيكون في الأعيان والمعاني، ونعمة الله أعيان وأوصاف ومعان. وأما دينه فهو شرعه المتضمن لأمره ونهيه ومحابه، فكانت نسبة الكمال إلى الدين، والتمام إلى النعمة أحسن"[5]؛ أي أنه نتيجة للتقارب الحاصل بين اللفظين، إلاّ أن هناك فرقا لا بد من التنبيه إليه، ألاّ وهو أن الكمال مختص بالصفات والمعاني، بينما التمام هو مختص بالأعيان والمعاني، والكمال أبلغ من التمام. فلذلك التصق الكمال بالدين، والتصق التمام بالنعمة. ومن ذلك نجد أبا هلال العسكري يقول: "إن قولنا كمال: اسم لاجتماع أبعاض الموصوف به...التمام: اسم للجزء والبعض الذي يتم به الموصوف بأنه تام، ولهذا قال أصحاب النظم: القافية تمام البيت. ولا يقال: كمال البيت. ويقولون: البيت بكماله؛ أي باجتماعه. والبيت بتمامه؛ أي بقافيته"[6].

---

(1) سورة المائدة، الآية 03.

(2) اجتماع الجيوش الإسلامية، ص10، وينظر مفتاح دار السعادة، 1/ 292، والتفسير القيم، ص227.

(3) صحيح البخاري، 3/ 1374.

(4) ينظر الدلالة اللفظية، د.محمود عكاشة، ص46، مكتبة الأنجلو المصرية، 2002م.

(5) اجتماع الجيوش الإسلامية، ص10-11، وينظر مفتاح دار السعادة، 1/ 292، والتفسير القيم، ص227.

(6) الفروق اللغوية، ص294.

ومن خلال ذلك، يفهم من كلام ابن القيم -أيضا- أن الكمال يطلق على اجتماع الشيء، كاجتماع الرجل المؤمن بجميع الصفات التي خص الله به عباده الصالحين المومنين، وأما التمام فهو الجزء لا الكمال.

6- الفرق بين الشكر والحمد:

يرى العسكري أن الشكر مختص من جهة الاعتراف بالنعمة، والحمد أعم منه لأنه يصح على النعمة وعلى غيرها، حيث يقول: "إن الشكر هو الاعتراف بالنعمة على جهة التعظيم للمنعم، والحمد الذكر الجميل على جهة التعظيم المذكور به أيضا، ويصح على النعمة وغير النعمة، والشكر لا يصح إلاّ على النعمة. ويجوز أن يحمد الإنسان نفسه في أمور جيلة يأتيها، ولا يجوز أن يشكرها"[1]. وهذه الحقيقة نجدها مؤكدة عند ابن القيم بشيء من التفصيل بين هذين اللفظين، حيث يقول: "إن الشكر: أعم من جهة أنواعه وأسبابه، وأخص من جهة متعلقاته. والحمد: أعم من جهة المتعلقات وأخص من جهة الأسباب"[2]. والقصد من ذلك يجيب ابن القيم: "أن الشكر يكون بالقلب خضوعاً واستكانة، وباللسان ثناءً واعترافاً، وبالجوارح طاعة وانقياداً. ومتعلقه: النعم دون الأوصاف الذاتية، فلا يقال: شكرنا الله على حياته وسمعه وبصره وعلمه، وهو المحمود عليها،كما هو محمود على إحسانه وعدله، والشكر يكون على الإحسان والنعم. فكل ما يتعلق به الشكر يتعلق به الحمد من غير عكس، وكل ما يقع به الحمد يقع به الشكر من غير عكس؛ فإن الشكر يقع بالجوارح، والحمد يقع بالقلب واللسان"[3]، وهذا أبلغ تعليل في مثل هذه الألفاظ المتقاربة والمتداخلة؛ فالشكر عنده على ثلاث درجات: درجة القلب، ودرجة اللسان، ودرجة الجوارح. والحمد أعم من الشكر من جهة المتعلقات؛ فالشكر خاص بالاعتراف بالنعمة والمنعم، أما الحمد فهو يشمل حمد الإنسان لنفسه، وحمده لغيره وحمده للمنعم، فهو متعلق -أيضا- بالأوصاف

---

(1) المصدر نفسه، ص60.

(2) مدارج السالكين، 2/ 542.

(3) المصدر والصفحة نفسهما.

الذاتية، وأنه من خلال ذلك نجد ابن القيم يؤكد على عموم المدح في موضع آخر قائلاً: "والله تعالى محمود على ذلك، مشكور حمد المدح، وحمد الشكر؛ أما حمد المدح: فالله محمود على كل ما خلق؛ إذ هو رب العالمين والحمد لله رب العالمين. وأما حمد الشكر: فلأن ذلك كله نعمة في حق المؤمن إذا اقترن بواجبه من الإحسان، والنعمة إذا اقترنت بالشكر صارت نعمه"[1].

هذا من جملة الفروق التي حاولنا الإشارة إليها عند ابن القيم، الذي حاول بدوره الإجابة عن الكثير من التقاربات والتداخلات الحاصلة بين الألفاظ، التي يقع فيها مستعملو اللغة العربية في تخاطباتهم اليومية والرسمية، بالإضافة إلى وجود الكثير من تلك النماذج التي لم نشأ دراستها خوفا من الإطالة من جهة، ونظرا لتشعب البحث الدلالي عنده من جهة ثانية، وربما سنفرد لها بحثاً مستقلاً سيكون خاصاً بتلك النماذج المتبقية، ومنها الفرق بين: الحمد والمدح[2]. الرجاء والخوف[3]. الناسي والذاهل واللاهي والغافل[4]. اللهو واللعب[5]. الرغب والرهب[6]. الهم والحزن. العجز والكسل والجبن والبخل[7]. العقد المطلق ومطلق العقد[8]. المعية المطلقة ومطلق المعية[9]. التذكر والتفكر[10]. الجد والعزم[11]. الإفهام والسمع[12]. الغضب والضلال ، الهداية والنعمة، الضلال والشقاء[13]. النعمة

---

(1) طريق الهجرتين، ص101.

(2) بدائع الفوائد، 2/ 76-77.

(3) مدارج السالكين، 1/ 115.

(4) أعلام الموقعين، 3/ 924-925.

(5) المصدر نفسه، 3/ 924، والفوائد، ص40.

(6) طريق الهجرتين، ص234، ومدارج السالكين، 1/ 115.

(7) بدائع الفوائد، 1/ 172-173.

(8) أعلام الموقعين، 1/ 309.

(9) المصدر نفسه، 3/ 958-959.

(10) مدارج السالكين، 1/ 313.

(11) المصدر نفسه، 1/ 323.

(12) المصدر نفسه، 1/ 52.

(13) المصدر نفسه، 1/ 32.

المطلقة ومطلق النعمة[1]. الشوق والمحبة[2]. الصدق والإخلاص[3]. السارق وبين المختلس والمنتهب والغاصب[4]. الإيثار والأثرة[5]. قصد والنية[6]. الشجاعة والقوة[7]. التواضع والمهانة[8]. الجود والسرف[9]. المهابة والكبر[10]. الاقتصاد والشح[11]. الاقتصاد والتقصير[12]. الهدية والرشوة[13]. العفو والذل[14]. الثقة والعزة[15]. الرجاء والتمني[16]. النصيحة والتأنيب[17]. الصبر والقسوة[18]. فرح القلب وفرح النفس[19]. إلى غير ذلك من النماذج التي يمكنها أن تندرج ضمن ما يسمى بالفروق والمساحات الدلالية عند ابن القيم.

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 30-31، واجتماع الجيوش الإسلامية، ص11.

(2) المصدر الأول نفسه، 1/ 115، وطريق الهجرتين، ص269-270.

(3) التفسير القيم، ص111-112.

(4) أعلام الموقعين، 2/ 344.

(5) مدارج السالكين، 2/ 575، وطريق الهجرتين، ص246-248.

(6) بدائع الفوائد، 3/ 159.

(7) الفروسية، ص500.

(8) كتاب الروح، ابن قيم الجوزية، ص262، خرّج أحاديثه خالد بن محمد بن عثمان، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 1422هـ-2002م.

(9) المصدر نفسه، ص263.

(10) المصدر نفسه، ص264.

(11) المصدر نفسه، ص266.

(12) المصدر نفسه، ص287.

(13) المصدر نفسه، ص269.

(14) المصدر نفسه، ص270.

(15) المصدر نفسه، ص273.

(16) المصدر نفسه، ص274.

(17) المصدر نفسه، ص288.

(18) المصدر نفسه، ص270.

(19) المصدر نفسه، ص277.

الفصل الثالث

الظواهر الدلالية

الفصل الثالث

الظواهر الدلالية

لقد اهتم لغويو العرب القدامى بالظواهر الدلالية لما لها من أثر في التعدد الدلالي الحاصل بين الدال والمدلول منذ فترة مبكرة، وهو ما نجده موضّحا من مقولة سيبويه: إن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف المعنيين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين لاختلاف المعنيين[1] التي تُقّر بوجود هذه الظواهر، وأنها قائمة في الواقع اللغوي، إلاّ أن العلماء انقسموا بعدها إلى منكر ومثبت لها.

وإذا كان اللغويون قد اهتموا بهذا الجانب وتوسعوا فيه، فإننا نجد الأصوليين هم كذلك اهتموا بهذا الجانب، ومنهم الغزالي (ت505هـ) الذي يقول: إن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة أربعة منازل، ولنخترع لها أربعة ألفاظ وهي: المترادفة والمتباينة، والمتواطئة، والمشتركة[2]؛ أي أنه من الظواهر الدلالية التي هي نتيجة التعدد الدلالي نجدها قد تمحورت حول الترادف، والمشترك اللفظي، والتضاد، والمتباين.

ونحن في هذا المقام لا نريد الإطالة في ذكر أقوال العلماء من حيث إنكار وإقرار هذه الظواهر الدلالية، وإنما سنحاول الوقوف عند آراء ابن القيم بخصوص هذه الظواهر، التي نجد منها الترادف والمشترك والتضاد. أما المتباين فهو كثير في اللغة، حيث نجده يقول: فالأصل في اللغة هو التباين[3]، وهو أكثر اللغة[4].

---

(1) الكتاب، 1/ 4.

(2) المستصفى، ص26.

(3) عرّفه الشوكاني بقوله: اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد: ويسمى المتباين. إرشاد الفحول، ص93.

(4) روضة المحبين، ص65

1- ظاهرة الترادف:

أ- مفهوم الترادف:

تكاد تجمع تعاريف الأصوليين للترادف على أنه الألفاظ المتعددة الدالة على المعنى الواحد، حيث يقول الغزالي: "أما المترادفة فتعني بها الألفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمى واحد"[1]. ويقول الرازي: "الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد"[2]..

أما الشوكاني فيعرفه بقوله: "هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد"[3].

ومن خلال ذلك نجد أن ابن القيم لا يخرج عن هذا الإطار في تحديده لمفهوم الترادف قائلاً: "الأسماء الدالة على مسمى واحد"[4].

ب-أنواعه:

لما أشار ابن القيم إلى مفهوم الترادف حاول الوقوف على أنواعه، مبيّناً أن الأسماء الدالة على المسمى الواحد هي نوعان: فالنوع الأول سماه بالترادف المحض، أما النوع الثاني فسماه بالترادف المتباين، حيث يقول: "أحدهما أن يدل عليه باعتبار الذات فقط، فهذا النوع هو المترادف ترادفاً محضاً، وهذا كالحنطة والقمح والبُرّ والاسم والكنية واللقب إذا لم يكن فيه مدح ولا ذم، وإنما أتي به لمجرد التعريف"[5]؛ وهذا الترادف المحض هو ما يسمى في الدرس الحديث بـ"الترادف التام Total Synonymy" الذي أرجعه الغربيون من أجل تحقيقه إلى توفر شرطين[6]:

أولهما: قابلية التغيير في جميع السياقات.

(1) المستصفى، ص26.

(2) المحصول، 1/ 347.

(3) إرشاد الفحول، ص98.

(4) روضة المحبين، ص65.

(5) المصدر والصفحة نفسهما.

(6) Introduction to Theoretical linguistics, Lyons, j. p447-448, Cambridge university press, London & New york, 1977.

ثانيهما: التطابق في كلا المفهومين الإدراكي والعاطفي.

وأن الكلمات التي يمكن أن توصف بأنها مترادفة هي تلك التي يمكن أن تُستبدل إحداهما بالأخرى في أي سياق دون أي تغيير طفيف في أحد المضمونين الإدراكي أو العاطفي[1].

إلاّ أن هذا النوع من المترادف نادر الوجود، حيث يقول أولمان: "والترادف التام – على الرغم من عدم استحالته– نادر الوقوع إلى درجة كبيرة، فهو نوع من الكماليات التي لا تستطيع اللغة أن تجود بها في سهولة ويسر، فإذا ما وقع هذا الترادف التام، فالعادة أن يكون ذلك لفترة قصيرة محدودة"[2]، وهو ما يُضيّق فرص حدوثه في اللغة. فهذا عن الترادف التام الذي أشار إليه ابن القيم بالترادف المحض.

وأما النوع الثاني من الترادف عنده فهو ما أرجعه إلى التباين، حيث يقول: "والنوع الثاني: أن يدل على ذات واحدة باعتبار تبايُن صفاتها؛ كأسماء الرب تعالى وأسماء كلامه، وأسماء نبيه، وأسماء اليوم الآخر، فهذا النوع مُترادف بالنسبة إلى الذات، متباين بالنسبة إلى الصفات؛ فالرب والرحمان والعزيز والقدير والملك يدل على ذات واحدة باعتبار صفات متعددة"[3]، ثم يضيف قائلاً: "وكذلك البشير والنذير الحاشر والعاقب والماحي، وكذلك يوم القيامة ويوم البعث ويوم الجمع ويوم التغابن ويوم الآزفة ونحوها، وكذلك القرآن والفرقان والكتاب والهُدى ونحوها، وكذلك أسماء السيف فإن تعدّدها بحسب أوصاف وإضافات مختلفة؛ كالمهند والعَضْب والصّارم ونحوها"[4]، فيقول في موضع آخر: "هي مترادفة بالنظر إلى الذات، متباينة بالنظر إلى الصفات"[5]؛ أي أن ابن القيم لـمّا أطلق على الأسماء المترادفة بأنها مترادفة في الذات ومتباينة في الصفات، فإنه بذلك أشار إلى ما ينعت في الدرس الحديث بـ "الترادف الإشاري Referential Synonymy"، الذي هو اتفاق لفظين أو أكثر في المشار

---

(1) ينظر المعنى وظلال المعنى، ص407.

(2) دور الكلمة في اللغة، ص109.

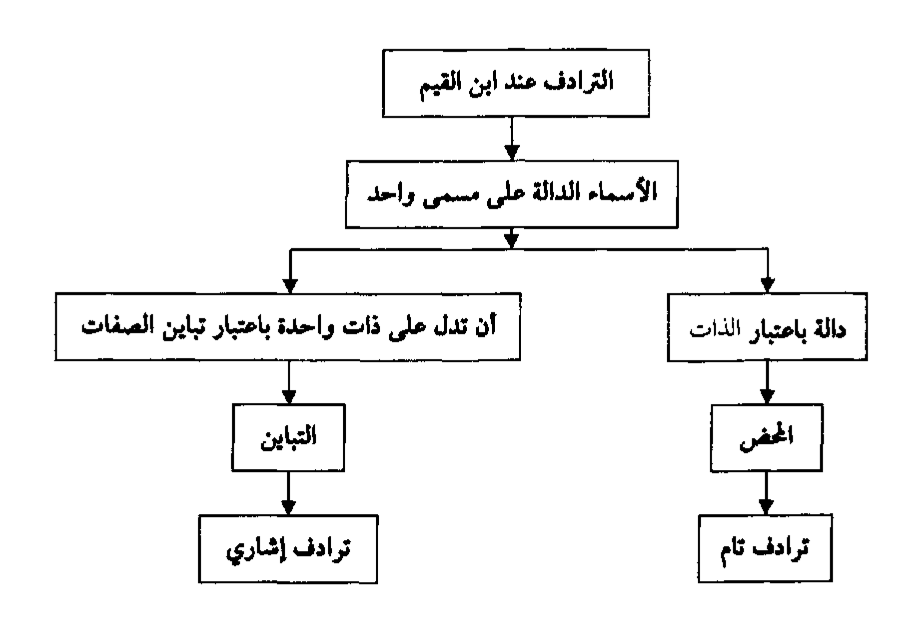
(3) روضة المحبين، ص65.

(4) المصدر والصفحة نفسهما.

(5) جلاء الأفهام، ص71.

إليه، وبناءً على ذلك لا يوصف اللفظان بـالترادف الإشـاري إلاّ إذا كـان المـشار إليـه فيهمـا واحداً[1]. وهو ما وضحه ابن القيم في أمثلة أسمـاء المـولى ﷻ كالرحمـان والـرب، والعزيـز، والقدير والملك، فهي جميعا تشير إلى ذاته سبحانه وتعالى، وهـذه الكلمـات لا تكـون مترادفـة إشارياً إلاّ إذا استخدمت للإشارة إليه سبحانه وتعالى اعتماداً على علمنا واعتقادنا بأنه سمـى نفسه بتلك الأسماء السالفة الذكر، وبالتالي فإن الترادف الإشاري هو أشد التـصاقاً بالبحـث التخاطبي منه إلى البحث الدلالي[2]؛ أي البحث التداولي المرتكـز علـى الطـابع الاسـتعمالي للغة، دون إغفالنا لعامل السياق.

ومن خلال ذلك، نجد من أنواع الترادف عند ابـن القـيم الـترادف المحـض والتبـاين، وينعتان في الـدرس الحـديث علـى التـوالي بـالترادف التـام، والـترادف الإشـاري، وهـو مـا توضحه الترسيمة الآتية:



(1) المعنى وظلال المعنى، ص404.

(2) المرجع والصفحة نفسهما.

جـ-وقوعه:

يتضح من خلال كلام ابن القيم السابق أنه من أنصار وقوع الترادف في اللغة، منبّهاً على عدم وقوعه عند البعض، وإنْ أشار إليه بالكثير، حيث يقول: "وقد أنكر كثير[1] من الناس الترادف في اللغة، وكأنهم أرادوا هذا المعنى، وأنه ما من اسمين لمسمى واحد إلاّ وبينهما فرق في صفة أو نسبة أو إضافة، سواء عُلِمتْ لنا أو لم تُعلم، وهذا الذي قالوه صحيح باعتبار الواضع الواحد"[2]، وهذا الإنكار سببه الواضع الواحد في لغة واحدة، وهو مما يفهم من كلام ابن درستويه والعسكري، وقد حكى السيوطي عند الأصفهاني قوله: "وينبغي أن يُحمل كلامُ من مَنَع على منعه في لغة واحدة، أما في لغتين فلا يُنكِره عاقل"[3]، وحتى إن كان وقوعه في اللهجة الواحدة منكراً عند البعض، فإن ابن جني لا يرى سبباً في عدم وقوعه في اللهجة الواحدة، ولكنه يرى أنه "كلما كثرت الألفاظ على المعنى الواحد كان ذلك أولى بأن تكون لغات لجماعات اجتمعت لإنسان واحد"[4].

أما ابن القيم فنجده يؤكد على وقوع الترادف في اللغة، لكن من جهة واضعين، حيث يقول: "ولكن قد يقع الترادف باعتبار واضعين مختلفين يسمي أحدهما المسمى باسم، ويسميه الواضع الآخر باسم غيره، ويشتهر الوضعان عند القبيلة الواحدة، وهذا كثير"[5]؛ أي أن المشكلة الجوهرية لسبب وقوع الترادف أرجعها ابن القيم إلى سبب اختلاف الواضعين، في قبيلتين مختلفتين، ومع الاستعمال يشتهر الوضعان عند القبيلة الواحدة. وأننا بذلك نؤيد رأي ابن القيم في إثباته للترادف، لأنه بلا شك يساهم في التوسع والثراء والنمو اللغوي، ويمد مستعملي اللغة بهذه الثروة الهائلة التي من شأنها توفي بمقتضيات التعبير، فهو ثابت في العربية بلا شك.

---

(1) ومنه أبو عبد الله محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي، وأبو العباس ثعلب، وأحمد بن فارس، والمبرد، وأبو هلال العسكري، ينظر المزهر، 1/ 307-308، والصاحبي، ص19-22، والفروق اللغوية، ص29-33.

(2) روضة المحبين، ص65.

(3) المزهر، ص308.

(4) الخصائص، 1/ 374.

(5) روضة المحبين، ص65.

د- مثال عنه:

ومن نماذج الألفاظ المتفقة المعنى عند ابن القيم نجده في استدلاله بقوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ وَٱللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓا۟ ۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا۟ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ ۖ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا ﴿٨٨﴾﴾[1]، حيث اعتبر أن الركس والنكس يحملان معنى واحدا، وهو الرجع أو الرد، حيث يقول في ذلك: "قال الفراء: أركسهم ردهم إلى الكفر...والركس: قلب الشيء على رأسه، أو رد أوله على آخره. والارتكاس: الارتداد...قال الزجاج: أركسهم نكسهم وردهم؛ والمعنى أنه ردهم إلى حكم الكفار من الذل والصغار"[2]. وهو ما يضيفه قائلاً معتبرا أن النكس والركس حملا معنى واحدا: "من هذا يقال للروث الركس لأنه رد إلى حال النجاسة، ولهذا المعنى سمي رجيعا والركس والنكس والمركوس والمنكوس بمعنى واحد"[3]؛ فهما من الألفاظ المترادفة عنده وإنْ لم يُصرح بذلك.

2- ظاهرة المشترك اللفظي:

أ- مفهوم المشترك:

يكاد يجمع الأصوليون على أن اللفظ الذي له أكثر من معنى يسمى بالمشترك اللفظي، وهو ما أشار إليه الغزالي في حديثه عن الألفاظ المتعددة بقوله: "وأما المشتركة فهي الأسامي التي تنطبق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة البتة؛ كاسم العين للعضو الباصر، وللميزان، وللموضع الذي تفجر منه الماء وهي العين الفوارة...فنقول: الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرنا"[4]. ويقول عنه الرازي: "اللفظ الموضوع

---

(1) سورة النساء، الآية 88.

(2) شفاء العليل، ص101، والتفسير القيم، ص225.

(3) المصدران والصفحات نفسهما.

(4) المستصفى، ص26.

لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولا من حيث هما كذلك"[1]، وهو التعريف الذي اختاره الشوكاني بقوله: "اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولا"[2].

وأما عند اللغويين المحدثين فهو ما اتحدت صورة لفظه، واختلف معناه[3]، أو هو "تعدد المعاني للفظ الواحد"[4].

ومن خلال ذلك يتضح أن هذه التعاريف تجمع على أن المشترك اللفظي هو دلالة اللفظ الواحد على معنيين مختلفين غير ضدين فأكثر، دلالة حقيقية على السواء، ليس بينهما علاقة. وبهذا يخرج المجاز من المشترك، كما تخرج الأغراض البلاغية للأساليب الإنشائية، وتخرج -أيضا- بعض الأدوات التي تستعمل في غير معناها الحقيقي، وتكون على سبيل المجاز في هذا الاستعمال، وربما الخلط الذي وقع دفع بعض من كتبوا في المشترك أن يخلطوا بينه وبين الألوان المجازية[5]، فهذا عن مفهوم المشترك.

ب- وقوعه:

يرى ابن القيم أن الاشتراك واقع في القرآن واللغة، وأنه لا ينفيه أبداً، حيث يقول: "فكل من الإجمال والاشتراك والاشتباه يقع في الألفاظ تارة وفي الأفعال تارة وفيهما معا تارة"[6]، وذلك أن أكثر ألفاظ القرآن الدالة على معنيين فصاعدا هي من هذا القبيل"[7]، ومثال ذلك نجده يصرح بجوازية استعمال اللفظ في معنييه في مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ

---

(1) المحصول، 1/ 359.

(2) إرشاد الفحول، ص99.

(3) ينظر دراسات في فقه اللغة ص302.

(4) الوجيز في فقه اللغة، ص388.

(5) ينظر العلاقات الدلالية والتراث البلاغي -دراسة تطبيقية، د.عبد الواحد حسن الشيخ، ص66، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، مصر، ط1، 1419هـ-1999م.

(6) إغاثة اللهفان، 1/ 107.

(7) بدائع الفوائد، 3/ 4، والتفسير القيم، ص241.

ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ ﴾[1]، حيث يضيف قائلاً: "فُسِّر الدُّلوك بالزوال، وفُسِّر بالغروب، وحكيا قولين في كتب التفسير، وليسا بقولين، بل اللفظ يتناولهما معاً، فإن الدُّلوك هو الميل، ودلوك الشمس ميلها، ولهذا الميل مبدأ ومنتهى، فمبدأه الزوال ومنتهاه الغروب، فاللفظ متناول لهما بهذا الاعتبار لا يتناول المشترك لمعنييه ولا اللفظ لحقيقته ومجازه"[2]؛ أي أن الدلوك يطلق على الزوال، ويطلق على الغروب.

وكذلك إذا وقع المشترك في الألفاظ، فهو لا يقع في الحروف حسب رأيه، يقول في ذلك: إن الأصل عدم الاشتراك في الحروف، والأصل إفراد كل حرف بمعناه، فدعوى خلاف ذلك مردودة بالأصل"[3]، وهو ما يتنافى ويتناقض مع رأيه في حروف المعاني من حيث إن الحروف تقوم مقام بعضها البعض، وأن الحرف الواحد يحمل عدة معان، حيث نجده يقول: "أصل الحروف أن تكون عاملة لأنه ليس لها معان في أنفسها وإنما معانيها في غيرها"[4].

جـ-أسباب وقوعه:

لقد عد علماء اللغة أن لوقوع المشترك أسبابا كثيرة، منها ما هو ناتج عن الاختلاف اللهجي القبائلي، ومنها هو راجع إلى التغير في اللغة؛ كمثل التغيرات الحادثة نتيجة تغيرات صوتية ودلالية، ومنها ما هو راجع إلى الاستعمال المجازي للفظة معينة، وإلى الاختلاف في الاشتقاق لبعض الألفاظ، ومنها ما هو راجع -أيضا- إلى التطور الدلالي لبعض الألفاظ كانتقالها من العام إلى الخاص والعكس[5].

وأما عن أسباب وقوعه عند ابن القيم فإنه أرجعها إلى الواضعين، لا من الواضع الواحد، وهو ما أنكره قائلاً: "بل لا يعلم أنه وقع في اللغة من واضع واحد، كما نص على

---

(1) سورة الإسراء، الآية 78.

(2) بدائع الفوائد، 3/ 4، والتفسير القيم، ص241.

(3) زاد المعاد، 2/ 707.

(4) بدائع الفوائد، 1/ 37.

(5) ينظر علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، د.هادي نهر، ص427-430، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 1429هـ-2008.

ذلك أئمة اللغة منهم المبرد وغيره، وإنما يقع وقوعاً عارضاً اتفاقياً بسبب تعدد الواضعين، ثم تختلط اللغة فيقع الاشتراك"[1]. وأما عن كيفية وقوعه فنجده يقول: "إن أغلب أسباب الاشتراك تسمية أحد القبيلتين الشيء باسم وتسمية الأخرى بذلك الاسم مسمى آخر، ثم تشيع الاستعمالات، بل قال المبرد وغيره: لا يقع الاشتراك في اللغة إلاّ بهذا الوجه خاصة، والواضع لم يضع لفظاً مشتركاً البتة"[2]؛ أي أن ابن القيم أرجع سببه إلى أكثر من واضع في قبيلتين مختلفتين فأكثر، وأن قبيلة تسمي مسمى باسم، وقبيلة أخرى تطلق مسمى آخر على الاسم نفسه، ومن هنا وقع الاشتراك الذي هو راجع في طبيعته إلى الاستعمال، دون أن ننسى عامل السياق بعد الخروج من قضية الواضعين؛ لأن السياق له دور كبير في إعطاء قيمة دلالية للألفاظ المشتركة، فمثلا كلمة عملية نستعملها في جملة "عملية حسابية"، فهي تختلف عن جملتي "عملية عسكرية"، و"عملية جراحية"، وهنا تكمن أهمية المشترك اللفظي الذي يساهم من شأنه في الثراء والنمو والتوسع اللغوي، شأنه في ذلك شأن الترادف، ولا يمكننا نكرانه البتة.

د-إطلاق المشترك على معنييه:

وهو من الأمور التي اختلف فيها العلماء حول جواز حمل اللفظ المشترك على معنييه، أو عدم جوازه إذا تجرد من القرائن؟، فإذا اقترنت به قرينة وجب إعماله في واحد معين تعيّن حمله عليه[3] حسب ابن القيم، حيث يقول: "والمشترك إذا اقترن به قرائنُ تُرجِّحُ أحدَ معانيه، وجب الحملُ على الراجح"[4]، ولكن إذا كان متجرداً عن القرائن فإنه لا يجوز حمل المشترك على كل معانيه في إطلاق واحد، خلافاً لمن جوّز ذلك، وأنه ردّ ذلك إلى أمرين: "أحدها: أن الاشتراك خلاف الأصل، بل لا يعلم أنه وقع في اللغة من واضع واحد...الثاني:

---

(1) جلاء الأفهام، ص63.

(2) زاد المعاد، 2/ 695.

(3) ينظر اختيارات ابن القيم الأصولية، 1/ 31.

(4) زاد المعاد، 2/ 714.

أن الأكثرين لا يجوّزون استعمال اللفظ المشترك في معنييه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز[1].

وأما عن جواز ذلك، فهو يردُّ من نسب الأمر إلى الشافعي-رحمة الله عليه- بأن الراي ليس له، حيث يقول: "وأما ما حكي عن الشافعي -رحمه الله- أنه قال في مفاوضة جرت له في قوله: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[2]، وقد قيل له: قد يراد بالملامسة الجامعة؟ قال: "هي محمولة على الجس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازاً. فهذا لا يصح عن الشافعي ولا هو من جنس المألوف من كلامه، وإنما هذا من كلام بعض الفقهاء المتأخرين. وقد ذكرنا على إبطال استعمال اللفظ المشترك في معنييه معا بضعة عشر دليلا في مسألة القرء[3] في كتاب التعليق على الأحكام"[4].

ومما استدلوا به -أيضا- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[5]، حيث إن ابن القيم لم يرض بهذا الاستدلال، مبيّناً أن الدعاء يشمل دعاء عبادة ودعاء مسالة، ولا يدخل ذلك ضمن لفظ المشترك في معنييه، حيث يقول: "وبكلّ منهما فُسِّرت الآية، قيل: أعطيه إذا سالني، وقيل: أثيبه إذا عبدني، والقولان متلازمان، وليس هذا من استعمال اللفظ المشترك في معنييه كليهما أو استعمال اللفظ في حقيقة ومجازه، بل هذا استعمال له في حقيقته الواحدة المتضمنة للأمرين جميعاً، فتأمله فإنه موضع عظيم النفع قلّ من يفطن له، وأكثر ألفاظ القرآن الدالة على معنيين فصاعدا هي من

---

(1) جلاء الأفهام، ص63-64، والتفسير القيم، ص293-294.

(2) سورة النساء، الآية 43.

(3) حيث لا يعد القرء من المشترك اللفظي، وأنه -حسب رأيه- يحمل على الحيض، لا على الطهر من خلال قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ الآية 228 من سورة البقرة، وهي قضية ناقشها نقاشا موسعا مستدلا بالآراء الخلافية الواقعة حول هذا اللفظ، لآراء من علماء اللغة، وكذا لعلماء أصول الفقه، مبتدئاً بأقوال الصحابة – رضوان الله عليهم–، وهو ما نجده في كتابه زاد المعاد، 2/ 686-717.

(4) جلاء الأفهام، ص61.

(5) سورة البقرة، الآية 186.

هذا القبيل[1]، ولأن الدعاء يعم النوعين، وهذا لفظ متواطئ[2] لا اشتراك فيه[3]، لأنه كما هو معهود يُخصُّ المتواطئُ بأحد أفراده[4]؛ أي أن المعنيين يستعملان في استعمالات متّفقة المعنى، فلا يتناولهما المشترك لمعنييه ولا اللفظ لحقيقته ولا مجازه، وبالتالي فإنه يدخل تحت الألفاظ المتواطئة لا المشتركة عنده.

وإذا كان البعض من العلماء يجوّزون استعمال اللفظ المشترك في معنييه معاً، فإننا نجد ابن القيم يذكر أدلة على عدم جواز ذلك من وجوه منها[5]:

أحدها: أن استعمال اللفظ في معنييه إنما هو مجاز إذ وضعه لكل واحد منهما على سبيل الإنفراد هو الحقيقة واللفظ المطلق لا يجوز حمله على المجاز، بل يجب حمله على حقيقته.

الثاني: أنه لو قدر أنه موضوع لهما منفردين، ولكل واحد منهما مجتمعين فإنه يكون له حينئذ ثلاثة مفاهيم، فالحمل على أحد مفاهيمه دون غيره بغير موجب ممتنع.

الثالث: أنه حينئذ يستحيل حمله على جميع معانيه، إذ حمله على هذا وحدَه، وعليهما معاً مستلزم للجمع بين النقيضين، فيستحيل حملُه على جميع معانيه، وحملُه عليهما معاً حملٌ له على بعض مفهوماته، فحمله على جميعها يُبطِلُ حمله على جميعها.

الرابع: وفيه أمور: أحدها: هذه الحقيقة وحدها. والثاني: الحقيقة الأخرى وحدها. والثالث: مجموعهما. والرابع: مجاز هذه وحدها. والخامس: مجاز الأخرى وحدها. والسادس: مجازهما معاً. والسابع: الحقيقة وحدها مع مجازها. والثامن: الحقيقة مع مجاز الأخرى. والتاسع: الحقيقة الواحدة مع مجازهما. والعاشر: الحقيقة الأخرى مع مجازها.

---

(1) بدائع الفوائد، 3/ 3-4، والتفسير القيم، ص240-241.

(2) عرّف الغزالي المتواطئ بقوله: "وأما المتواطئة فهي التي تطلق على أشياء متغايرة بالعدد، ولكنها متفقة بالمعنى الذي وُضع الاسم عليها كاسم الرجل، فإن يطلق على زيد وعمرو، وبكر وخالد، واسم الجنس يطلق على السماء والأرض، والإنسان لاشتراك هذه الأعيان في معنى الجسمية التي وضع الاسم بإزائها. وكل اسم ليس بمعين كما سبق، فإنه ينطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم اللون للسواد والبياض، والحمرة، فإنها متفقة في المعنى الذي به سمي اللون لوناً، وليس بطريق الاشتراك البتة". المستصفى، ص26.

(3) جلاء الأفهام، ص61.

(4) زاد المعاد، 2/ 690.

(5) ينظر المصدر نفسه، 2/ 693.

والحادي عشر: مع مجاز الأخرى. والثاني عشر: مع مجازهما، فهذه اثنا عشر محملا بعضها على سبيل الحقيقة وبعضها على سبيل المجاز، فتعيين معنى واحد مجازي دون سائر المجازات، والحقائق ترجيح من غير مرجح، وهو ممتنع.

وأما الخامس: فأنه لو وجب حمله على المعنيين جميعاً لصار من صيغ العموم؛ لأن حكم الاسم العام وجوبُ حمله على جميع مفرداته عند التجرد من التخصيص، ولو كان كذلك، لجاز استثناء أحد المعنيين منه، ولسبق إلى الذهن منه عند الإطلاق العموم، وكان المستعمل له في أحد معنييه بمنزلة المستعمل للاسم العام في بعض معانيه، فيكون متجوّزاً في خطابه غير متكلم بالحقيقة، وأن يكون من استعمله في معنييه غيرَ محتاج إلى دليل، وإنما يحتاج إليه من نفى المعنى الآخر، ولوجب أن يفهم منه الشمول قبل البحث عن التخصيص عند من يقول بذلك في صيغ العموم، ولا ينفي الإجمال عنه، إذ يصير بمنزلة سائر الألفاظ العامة، وهذا باطل قطعاً، وأحكام الأسماء المشتركة لا تُفارق أحكام الأسماء العامة، وهذا مما يعلم بالاضطرار من اللغة.

ومما يفهم من الأدلة المقدمة هو أن اللفظ لا بد له من أن يحمل على معناه الأصلي، أما حمله على معانيه المختلفة والمتعددة فلا يستسيغ ابن القيم ذلك، باعتبار أن ما يشير إليه ابن القيم ينبه على الأخذ بالمعنى الأصلي، وذلك أن الحقيقة أن يكون المعنى وَفق اللفظ، وإذا دار اللفظُ بين حقيقته ومجازه فالحقيقة أولى به[1].

3- ظاهرة التضاد:

تقوم الأضداد على الألفاظ التي تدل على المعنى وضده، ولأهميتها بحث فيها العرب وألفوا فيها مؤلفات عديدة منذ القرن الثالث الهجري، ومن أمثال ذلك السجستاني (ت255هـ) الذي يقرّ في مقدمة كتابه كتاب الأضداد أن الذي حمله على تأليفه يقول: أنّا وجدنا في الأضداد في كلامهم والمقلوب شيئاً كثيراً، فأوضحنا ما حَضَرَ مِنْهُ، إذ كان يجيء في

---

[1] المصدر نفسه، 2/ 713.

القرآن: الظنّ يقيناً وشكّاً، والرَّجاء خوفاً وطمعاً، وهو مشهور في كلام العرب، وضدُّ الشيء خلافُهُ وغيرُهُ. فأردنا أن لا يَرى من لايعرف لغات العرب أن الله ﷻ حين قال: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ﴾[1]، مدح الشاكين في لقاء ربهم، وإنما المعنى: يستيقنون"[2].

وأما عن مفهومه فنجد السجستاني يقول فيه: "فأما المعروف في الضد في كلام العرب فخلاف الشيء، كما يقال: الإيمان ضد الكفر، والعقل ضد الحمق، وفي القرآن: ﴿وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ۝﴾[3]؛ أي أضداداً"[4].

والظاهر أن ظاهرة التضاد تنشأ في اللغة من حيث كون "اللفظة تصلح لمعنيين، وذلك مثل كلمة "الصارم" التي تطلق على الليل والنهار؛ لأن كل واحد منهما ينصرم من صاحبه. وكذلك كلمة "الجون" التي تطلق على الأبيض والأسود"[5]، وبذلك فأن التضاد "نوع خاص من أنواع الاشتراك اللفظي السابق ذكره؛ ولذلك اختلف الباحثون بصدد وروده اختلافهم في المشترك اللفظي"[6]؛ كإبراهيم أنيس الذي لا يرتضي دخول التضاد ضمن المشترك اللفظي رغم ما لها من صلة الضدية، وهي صلة وثيقة بالدلالة[7].

ونحن لا نريد الكلام في هذا الجانب من حيث الإثبات والإنكار، بل يكفينا أن نقول بأنه موجود وثابت لا يمكن نكرانه؛ لأن من أسباب نشوئه نجده يرجع إلى قضية الاختلاف اللهجي بين القبائل، والاقتراض، والاختلاف في أصل الاشتقاق، والتغير الدلالي من حيث

---

(1) سورة البقرة، الآيتان 45-46.

(2) كتاب الأضداد، أبو حاتم السجستاني، ص79، حققه ووضع فهارسه. د. محمد عودة أبو جُريّ، راجعه وقدم له أ.د. رمضان عبد التواب، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 1414هـ-1994م.

(3) سورة مريم، الآية 82.

(4) كتاب الأضداد، ص83.

(5) علم الدلالة - دراسة وتطبيقاً، د.نور الهدى لوشن، ص109، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة، الإسكندرية.

(6) فقه اللغة، علي عبد الواحد وافي، ص193.

(7) ينظر دلالة الألفاظ ص314.

تضييق المعنى أو اتساعه، وتخصيص العام وتعميم الخاص، والوصف المطلق لأكثر من شيء، والتطور الصوتي، واختلاف مدلول اللفظ باختلاف الأوضاع السياقية التي يرد فيها[1].

ومن أمثلة هذا الجانب عند ابن القيم نجد لفظتي الإيثار والشح، حيث يقول: الإيثار ضد الشح، فإن المؤثر على نفسه تارك لما هو محتاج إليه. والشحيح: حريص على ما ليس بيده. فإذا حصل بيده شيء شَحَّ عليه وبخل بإخراجه، فالبخل ثمرة الشح، والشح يأمر بالبخل،كما قال النبي ﷺ: (إِيَّاكُم والشُّح، فإن الشُّحَ أَهْلَكَ مَن كَانَ قَبْلَكُم، أَمَرَهُم بِالبُخْلِ فَبَخِلُوا، وَأَمَرَهُم بِالقَطِيعَةِ فَقطعُوا)[2]. فالبخيل من أجاب داعي الشح. والمؤثر: من أجاب داعي الجود[3]؛ أي أن الإيثار هو من الجود، والشح هو من البخل.

ومثله -أيضا- بين الفرح والحزن، والرضى والسخط، حيث يقول: كل فرحٍ راضٍ، وليس كل راضٍ فرحاً. ولهذا كان الفرح ضد الحزن، والرضى ضد السخط. والحزن يؤلم صاحبه. والسخط لا يؤلمه، إلا إن كان مع العجز عن الانتقام[4].

ومنه -أيضا- الفرق بين الفأل والطيرة، حيث يقول ابن القيم: وأخبر ﷺ في حديث أبي هريرة أن الفأل من الطيرة وهو خيرها، فقال: (لاَ طِيَرَة وخَيْرُهَا الفَأل)[5]. فأبطل الطيرة وأخبر أن الفأل منها ولكنه خيرها، ففصل بين الفأل والطيرة لما بينهما من الامتياز والتضادّ ونفع أحدهما ومضرة الآخر...وإن كان مأخذهما سواء ومجتناهما واحداً فإنهما يختلفان بالمقاصد ويفترقان بالمذاهب، فما كان محبوباً مستحسناً تفاءلوا به وسمُّوه الفأل، وأحبّوه ورضوه. وما كان مكروهاً قبيحاً منفراً تشاءموا به، وكرهوه وتطيّروا منه وسموه طيرة تفرقةً

---

(1) ينظر المرجع نفسه، ص197-198، والعلاقات الدلالية، ص92-93، والدلالة اللفظية، ص77-79، وعلم الدلالة التطبيقي، ص435-439.

(2) سنن أبي داود، سليمان أبو داود الأزدي، 2/ 133، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

(3) مدارج السالكين، 2/ 571.

(4) المصدر نفسه، 2/ 831، والتفسير القيم، ص300.

(5) صحيح البخاري، 5/ 2171، وصحيح مسلم، 4/ 1745.

بين الأمرين وتفصيلاً بين الوجهين[1]؛ أي أن الفأل جالب للخير والنفع، والتطير جالب للشر والضرر.

وبالتالي فإن التضاد واقع في اللغة، وأنه لايجوز الجمع بين المتضادين، وأن ثبوت أحدهما ينفي بالضرورة ثبوت الآخر، حيث يقول ابن القيم: الجمع بين الضدين محال[2]، وأن العلم بثبوت أحد الضدين ينفي العلم بثبوت الضد الآخر فنفس العلم بالمراد ينفي كل احتمال يناقضه... فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الضد الآخر[3]. ومنه نختم هذا الجانب بحكمة خلق المولى ﷻ للضدين، يقول ابن القيم في ذلك: وشأن الربوبية خلق الأشياء وأضدادها...لولا خلقُ المتضادات لما عُرفَ كمالُ القدرة والمشيئة والحكمة، ولما ظهرت أحكام الأسماء والصفات[4]، وأن ذلك من أعظم آيات قدرته ومشيئته وسلطانه، فإنه خالق الأضداد؛ كالسماء والأرض، والضياء والظلام، والجنة والنار، والماء والنار، والحر والبرد، والطيب والخبث، ومنها أن خلق أحد الضدين من كمال حسن ضده، فإن الضد إنما يظهر حسنه بضده، فلولا القبيح لم تعرف فضيلة الجميل، ولولا الفقر لم يعرف قدر الغنا[5]، فالأمور بضدها تتضح.

---

(1) مفتاح دار السعادة، 2/ 532.

(2) شفاء العليل، 1/ 213.

(3) الصواعق المرسلة، 2/ 780-781.

(4) التبيان في أقسام القرآن، ص65.

(5) شفاء العليل، 1/ 237.

الفصل الرابع

مكامن الدلالة من حيث اللفظ والوضع والاستعمال

الفصل الرابع

مكامن الدلالة من حيث اللفظ والوضع والاستعمال

1- الدلالة من حيث كمال المعنى: المطابقة والتضمن والالتزام:

لقد أشار الأصوليون إلى هذا القسم الدلالي في دراستهم للدلالة اللفظية وأنواعها، حيث يقول ابن القيم في مفهوم دلالة اللفظ: "فدلالة اللفظ هي العلم بقصد المتكلم به"[1]، إلاّ أنه لمعرفة دلالات الألفاظ لا بد من استحضار إحدى الدلالات الثلاث التي هي من أنواعها؛ "فإنْ تناولت كل المعنى فالعلاقة بين اللفظة ومعناها علاقة مطابقة، وإنْ تناولت جزء المعنى فهي علاقة تضمُّن، أما إذا تناولت شيئاً خارجياً عنها ملاصقاً لها فهي علاقة التزام. وهو اتجاه واقعي في تحديد الدلالة"[2]. وهو ما عبّر عنه الغزالي بقوله: إن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه، وهي: المطابقة والتضمن والالتزام"[3]، وهي كالآتي[4]:

- دلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له؛ كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، ودلالة لفظ البيت على معنى البيت بطريق المطابقة.
- ودلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له؛ كدلالة الإنسان على الحيوان فقط، أو على الناطق فقط، ومنه -أيضاً- أن يدل لفظ البيت على السقف وحده بطريق التضمن؛ لأن البيت يتضمن السقف.

---

(1) الصواعق المرسلة، 2/ 743، ومختصر الصواعق، 1/ 145.

(2) التصور اللغوي عند علماء الأصول، د.السيد احمد عبد الغفار، ص77، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م. وهناك من جعل هذه الدلالات الثلاث ضمن الدلالة اللفظية الوضعية؛ وهي الدلالة الاتفاقية المتعارف عليها بمعنى جعل الشيء بإزاء شيء آخر، بحيث إذا فهم الأول فهم الثاني، ينظر علم الدلالة عند العرب-دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، عادل فاخوري، ص15، وص41-52، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، مايو 1985م.

(3) المستصفى، ص25.

(4) ينظر المصدر والصفحة نفسهما، ومعيار العلم في فن المنطق، أبو حامد الغزالي، ص42، دار الأندلس، بيروت، لبنان، وشرح تنقيح الفصول، ص26.

- وأما دلالة التزام فهي دلالة اللفظ على الخارج عمّا وضع لـه؛ كدلالـة الإنسان علـى الضاحك وهو ذكر الخاصة، أو كدلالة لفظ السقف على الحائط.

ونجد لهذه الدلالات دراسة عند ابن القيم أثناء وقوفه عند أسماء الله الحسنى، حيث يقول: إن الاسم من أسمائه تبارك وتعالى، كما يدل على الذات والصفة التي اشتق منها بالمطابقة، فإنه يدل عليه دلالتين أخريين بالتضمن واللزوم؛ فيدل على الصفة بمفردها بالتضمن، وكذلك على الذات المجردة عن الصفة. ويدل على الصفة الأخرى باللزوم"[1]، ومنه اسمه "السميع" فإنه: "يدل على ذات الرب وسمعه بالمطابقة، وعلى الذات وحدها، وعلى السمع وحده بالتضمن. ويدل على اسم "الحي" وصفة الحياة بالالتزام، وكذلك سائر أسمائه وصفاته. ولكن يتفاوت الناس في معرفة اللزوم وعدمه، ومن هاهنا يقع اختلافهم في كثير من الأسماء والصفات والأحكام...وكذلك اسم "العلي"...فإن من لوازم اسم "العلي" العلو المطلق بكل اعتبار...فاسم الله دال على جميع الأسماء الحسنى والصفات العليا بالدلالات الثلاث"[2]، وأنه كل اسم منها يدل على الذات الموصوفة بتلك الصفة بالمطابقة، وعلى أحدهما وحده بالتضمن، وعلى الصفة الأخرى بالالتزام"[3]؛ أي أن ابن القيم يشير إلى الدلالات الثلاث المجسّدة في أسماء المولى ﷻ، وأنه إذا كان الاسم يدل على الذات والصفة معاً فهذه الدلالة تكون بالمطابقة، وأما إذا دل الاسم على الذات أو مع الصفة فهذه الدلالة تكون بالتضمن، وأما إذا دل على صفة أخرى غير التي اشتق منها فالدلالة هنا تكون بالالتزام.

إن هذا النوع الذي أشار إليه ابن القيم في قضية أن الكلمة يمكنها أن تكون مشتملة على الأخرى أوجزء منها، هو رأي نجده مجسّداً في الدرس الحديث حينما أشار الغربيون إلى قضية الاشتمال والتضمن، حيث يقول بالمر: "وقد أطلق ليونز Lyons على هذه العلاقة

---

(1) مدارج السالكين، 1/ 44، والتفسير القيم، ص34.

(2) المصدر الأول نفسه، 1/ 44-45، والثاني نفسه، ص34-35.

(3) جلاء الأفهام، ص71.

مصطلح الاشتمال Hyponymy. والمصطلح العلوي هو أسم الجنس المتضمن Syperordinate، والسفلي هو الفرع المتضمن Hyponym "...إن ظاهرة الاشتمال تتضمن العلاقة المنطقية للاستلزام Entailment"[1].

وأن ذلك التفاوت الذي أشار إليه ابن القيم لأجل تحديد ومعرفة اللزوم هو راجع لصعوبة تحديد دلالة اللفظ عن طريق دلالة الالتزام، وهو ما نبّه عنه الغزالي لما أشار إلى هذه الدلالة، حيث إنه "حذّر من استعمال الألفاظ التي تدل بطريق الالتزام، قاصراً الاستعمال على ما يدل بطريق المطابقة والتضمين، فالدلالة بطريق الالتزام لا يمكن حصرها أو تحديدها"[2] في الاستعمال أو ما بين المتخاطبين.

ونجده يمثل لتلك الدلالات في أبيات شعرية من قصيدته النونية بقوله[3]:

ودلالة الأسماء أنواع ثلا	ث كلها معلومة ببيانِ
دلت مطابقة كذاك تضمنا	وكذا التزاما واضح البرهانِ
أما مطابقة الدلالة فهي أن	الاسم يفهم منه مفهومانِ
ذات الإله وذلك الوصف الذي	يشتق منه الاسم بالميزانِ
لكن دلالته على إحداهما	بتضمن فافهمه فهم بيانِ
لكن دلالته على الصفة التي	ما اشتق منها فالتزام دانِ

وأن أسماءه دالة أعلى أوصافه، وأنها مشتقة من الأوصاف يضيف قائلاً[4]:

والوصف معنى قائم بالذات والأسـ	ـماء أعلام له بوزانِ
أسماؤه دلت على أوصافه	مشتقة منها اشتقاق معانِ

---

(1) علم الدلالة إطار جديد، ف.ر.بالمر، ص118-121، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، 1999م.

(2) التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، ص78.

(3) شرح القصيدة النونية، 2/ 123.

(4) المصدر نفسه، 1/ 420.

وصـــفاته دلـــت علـــى أسمائـــه	والفعـــل مـــرتبط بـــه الأمـــرانِ
والحكـــم نـــسبتها إلى متعلقـــا	ت تقتـــضي آثارهـــا ببيـــانِ

ونجد ابن القيم في موضع آخر يضرب لنا مثالاً عن اجتماع الدلالات الثلاث في أسماء الله الحسنى، حيث يقول: "دلالة الأسماء الحُسنى ثلاثة أنواع: أسماء الله كلها حُسنى، وكلها تدل على الكمال المطلق والحمد المطلق، وكلها مشتقة من أوصافها؛ فالوصف فيها لا ينافي العلمية، والعلمية لا تنافي الوصف، ودلالتها ثلاثة أنواع: دلالة مطابقة: إذا فسّرنا الاسم بجميع مدلوله. ودلالة تضمن: إذا فسّرنا ببعض مدلوله. ودلالة التزام: إذا استدللنا به على غيره من الأسماء التي يتوقف هذا الاسم عليها"[1]، ومنه نجد لفظ "الرحمان"، حيث يضيف ابن القيم شارحاً: "دلالته على الرحمة والذات دلالة مطابقة، وعلى أحدهما دلالة تضمن؛ لأنها داخلة في الضمن، ودلالته على الأسماء التي لا توجد الرحمة إلاّ بثبوتها كالحياة، والعلم، والإرادة، والقدرة ونحوها دلالة التزام"[2]، فـ"كل ملزوم دليلٌ على لا زمه، فإن كان التلازم من الجانبين كان كل منهما دليلاً على الآخر ومدلولاً له"[3]، "وأن وجود اللازم بدون ملزومه ممتنع"[4]، إلاّ أن هذه الدلالة صعبة التحديد مثل ما مرّ سابقا، وهو ما نجده -أيضا- في قوله لما اعتبر أن دلالة الالتزام: "تحتاج إلى قوة فكر وتأمل، ويتفاوت فيها أهل العلم، فالطريق إلى معرفتها: أنك إذا فهمت اللفظ وما يدل عليه من المعنى، وفهمته فهماً جيداً، ففكر فيما يتوقف عليه ولا يتم بدونه، وهذه القاعدة تنفعك في جميع النصوص الشرعية، فدلالاتها الثلاث كلها حجة؛ لأنها معصومة محكمة"[5]؛ فهي دلالات وإنْ اختلفت في مضامينها، إلاّ أنه لا بد من الاعتماد عليها واستثمارها من أجل الوصول إلى معاني

---

(1) شرح أسماء الله الحسنى، ص57.

(2) المصدر والصفحة نفسهما.

(3) أعلام الموقعين، 1/ 110.

(4) التبيان في أقسام القرآن، ص65.

(5) شرح أسماء الله الحسنى، ص57.

الألفاظ. وإذا وصلنا إلى تحديد المعنى فلا بد من معرفة نوع الدلالة المقصودة، من حيث هي دلالة بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالالتزام.

ومن ذلك يقول في لفظ "الرحمان" في قصيدته النونية[1]:

وَإذا أردت لِــذا مِثالاً بَيِّناً	فَمِثَالُ ذَلِكَ لَفظَةُ الرَّحْمَانِ
ذَات الإلَــه ورحمَــة مــدلُولِهَا	فَهُمَا لِهَــذا اللَّفــظ مــدلُولاَنِ
إحـدَاهُما بعـضُ لـذَا الموضُـوع فَـ	ـهِي تَـضَمُّن ذَا واضِـح التِّبْيَانِ
لَكِـنْ وَصـف الحَـيِّ لازَم ذلـكَ المَـ	ـعْنَى لُـزُومَ العِلْـم لِلْرَّحْمَانِ
فَلِــذَا دَلاَلَتُــهُ عَلَيْــهِ بِــالتِّزَا	م بَــيْنَ الحَـقُّ ذُو تُبْيَــانِ؛

فلفظة "الرحمان" دالة بالمطابقة على الذات والرحمة، وتدل بالتضمن على أحدهما، وأنها تدل عن طريق الدلالة الالتزامية على الحياة الكاملة، والعلم، والقدرة التامة؛ باعتبار أنه لا توجد رحمة دون حياة الراحم، وقدرته وعلمه.

ومن هذا الجانب -أيضا- ما نجده في استدلال ابن القيم بقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَآتٍ﴾[2]، حينما تحدث عن "الرجاء" في هذا النص وعلاقته بـ"الشوق"، معتبراً أن الدلالة الحاصلة بين اللفظتين هي عن طريق دلالة الالتزام، حيث يقول: "إن دلالة "الرجاء" على "الشوق" بـاللزوم، لا بالتضمن ولا بالمطابقة"[3]؛ أي أن لفظة الرجاء لازمة للشوق، ولكنها ليس متضمنة فيها ولا مطابقة لها.

وبالتالي أن هذه الدلالات الثلاث وإن اشتهر إيرادها في باب "دلالة اللفظ على المعنى"، فإن استثمارها من لدن علماء المسلمين لم يقتصر على اعتبارها في تعاريف المفردات وحدها، بل أخذوا بها في بيان مقاصد الأقوال نفسها، فقد يكون مقصود القول عندهم هو

---

(1) شرح القصيدة النونية، 2/ 124.

(2) سورة العنكبوت، الآية 05.

(3) مدارج السالكين، 2/ 763.

نتيجة المعنى المطابقي؛ أي تمام ما دل عليه تركيبه، أو يكون نتيجة المعنى التضمني؛ أي بعض ما دل عليه هذا التركيب أو يكون نتيجة المعنى الالتزامي؛ أي ما استتبعه مدلول هذا التركيب من غير أن يكون جزءاً منه[1]، وذلك شأن ابن القيم لما نجد له من آراء حول فهم النصوص وأدلة الأحكام؛ لأن بعض النصوص يفهم الحكم منها عن طريق استثمار لمثل هذه الدلالات، وهو ما أشار إليه في جانب الدلالة الحقيقية والدلالة الإضافية، فما مفهوم الدلالتين عنده؟.

2- الدلالة الحقيقية والدلالة الإضافية:

لقد نبّه ابن القيم إلى ضرورة معرفة قصدية المتكلم لما لها من أثر في إيضاح دلالة الألفاظ حيث يقول: "فدلالة اللفظ هي العلم بقصد المتكلم به،...وذلك يعرف من عادة المتكلم في ألفاظه، فإذا كانت عادته أنه قصد بهذا اللفظ هذا المعنى علمنا متى خاطبنا به أنه أراده من وجهين أحدهما: أن دلالة اللفظ مبناها على عادة المتكلم التي يقصدها بألفاظه، ولهذا استدل على مراده بلغته التي عادته أن يتكلم بها، فإذا عرف السامع ذلك المعنى وعرف أن عادة المتكلم إذا تكلم بذلك اللفظ أن يقصده علم أنه مراده قطعاً، وإلاّ لم يعلم مراد المتكلم أبدا وهو محال"[2]؛ وأما الوجه الثاني فهو: أن المتكلم إذا كان قصده إفهام المخاطبين كلامه وعلم السامع من طريقته وصفته أن ذلك قصده لا أن قصده التلبيس والإلغاز أفاده مجموع العلمين اليقين بمراده، ولم يشك فيه ولو تخلف عنه العلم لكان ذلك قادحاً في أحد العلمين؛ إما قادحاً في علمه بموضوع ذلك اللفظ، وإما في علمه بعبارة المتكلم به وصفاته وقصده، فمتى عرف موضوعه وعرف عادة المتكلم أفاده ذلك القطع"[3]، وهو إشكال جوهري نبّه عليه في أن دلالة الألفاظ هي أدلة عقلية لا يقينية، محاولاً الكشف عن العلاقة

---

(1) ينظر اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، ص103.

(2) الصواعق المرسلة، 2/ 743، ومختصر الصواعق، 1/ 145.

(3) المصدر الأول نفسه، 2/ 743-744، والثاني نفسه، 1/ 145-146.

الموجودة بين المتكلم والمستمع في فهم النصوص أو الخطابات. وأنه يمكن تقسيم الدلالة باعتبار ما يقصده المتكلم وما يفهمه السامع إلى قسمين؛ دلالة حقيقة، ودلالة إضافية.

يقول ابن القيم: "إن دلالة النصوص نوعان: حقيقية؛ فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته"[1]، وأما الدلالة الإضافية فهي "تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجَوْدَة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها"[2]؛ فالدلالة الأولى هي راجعة إلى قصدية المتكلم، بينما الثانية فهي راجعة إلى فهم السامع. إلاّ أن الدلالة الحقيقة التي هي راجعة إلى قصدية المتكلم ثابتة بالنسبة له، يقول ابن القيم في ذلك: "وهذه الدلالة لا تختلف"[3]، بينما الدلالة الإضافية الراجعة إلى فهم السامع فإنها تختلف باختلاف تعدد السامعين أو المتلقين، وبالتالي فإنها لا تتصف بالثبات مثل الدلالة الأولى؛ لأن الدلالة الثانية "تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك"[4]، وذلك أن دراسة الدلالة عند علماء الأصول تابعة لقصدية المتكلم وإرادته، وأن الألفاظ في حد ذاتها ليست إلاّ وسيلة من وسائل الدلالة على القصدية، بل هناك وسائل أخرى يستخدمها المتلقي أو المستمع للوقوف على معرفة قصدية المتكلم؛ لأن " الألفاظ لم تُقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضَحَ بأيّ طريق كان، عُمِلَ بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطّردة لا يُخلُّ بها"[5].

وكذلك أن "الألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني، والتوصُّل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومرادهُ يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان...والعلم بمراد المتكلم يُعرف: تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته، والحوالة على الأول أوضحُ لأرباب

---

(1) أعلام الموقعين، 1/ 267.

(2) المصدر والصفحة نفسهما.

(3) المصدر والصفحة نفسهما.

(4) المصدر والصفحة نفسهما.

(5) المصدر نفسه، 1/ 170.

الألفاظ، وعلى الثاني أوضحُ لأرباب المعاني والفهم والتدبُّر"[1]؛ بحيث إن مراد الشارع وقصده بما هو متكلم أمر ثابت لا يتغير، وأنه يمكن الاستدلال على مقاصد الشارع بتلك الوسائل التي لا تقتصر على الألفاظ وحدها، وأما فهم الناس بما هم مستمعون لخطاب الشارع فإنه يتفاوت بحسب حظوظهم من جودة الفكر وصفاء الذهن، وثقافتهم ودراستهم للغة، وهذا باعتبار أن المتلقي قد يوفّق وقد لا يوفق[2]؛ لأنه يعرض "ما يُخِلُّ بمعرفة مراد المتكلم"[3]. وهو ما مثّل له ابن القيم بإنكار الرسول ﷺ على من فهم من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾[4]، على أنه ظُلم النفس بالمعاصي، وبيَّن أن المقصود بذلك هو الشرك مستدلاً بقول لقمان لابنه: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾[5]، مع أن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبيّن صحة رأي الرسول ﷺ، فإن المولى ﷻ لم يقل: ولم يظلموا أنفسهم. بل قال: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾، وأن لَبْس الشيء بالشيء: تغطيته به وإحاطته به من جميع جهاته، ولا يُغطي الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر[6].

ومنه -أيضا- ما استشهد به ابن القيم في قضية تفاوت مراتب الصحابة -رضوان الله عليهم- في الفهم، وأن البعض منهم كان يوجّه البعض الآخر إلى الفهم الصحيح، حيث يقول: "تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 169-171.

(2) ينظر دراسة المعنى عند الأصوليين، د.طاهر سليمان حمودة، ص16، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ودلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، د.موسى بن مصطفى العبيدان، ص114-115، الأوائل للنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، 2002م.

(3) أعلام الموقعين، 1/ 171.

(4) سورة الأنعام، الآية 82.

(5) سورة لقمان، الآية 13.

(6) ينظر أعلام الموقعين، 1/ 168.

على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخص من هذا والطف، ضمه إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبّه له إلاّ النادر من أهل العلم؛ فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به"[1]؛ ولأجل إيضاح ذلك التفاوت في الفهم، مثّل ابن القيم بأمثلة عديدة، منها ما يضيفه قائلاً: "وفهم ابن عباس من قوله: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[2]، مع قوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[3]؛ أن المراد قد تلد المرأة لستة أشهر، ولم يفهمه عثمان، فَهَمَّ برجم امرأة ولدت لها حتى ذكره ابن عباس فأقر به"[4]؛ وهذا المعنى مستنبط عن طريق توظيف واستثمار دلالة الإشارة في النصين؛ التي تحصل نتيجة انتقال الذهن من مدلول أول إلى مدلول ثان أو ثالث، فهي التي يصل إليها ذهن المتلقي عن إدراك العلاقة التلازمية باعتبار أنها دلالة تحصل عن طريق العقل، فلذلك نجد عقول السامعين تختلف في إدراكها ومعرفتها؛ لأنها إذ ذاك دلالة تأويلية[5]، أو لأنها نتيجة للدلالة الإضافية التي تدرك من خلال سياق الخطاب اللغوي الذي لا يقصد إليه المتكلم قصداً، وإنما مدلول اللفظ في السياق استدعى مدلولاً آخر أو عدة مدلولات[6]؛ فهي إذ ذاك تتصل أساسا بقدرة اللفظ على استحضار جملة المعاني الإضافية التي هي امتداد لمدلول منطوقه؛ فهي إذن من باب إشارة اللفظ غير المصرح به[7].

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 270-271.

(2) سورة الأحقاف، الآية 15.

(3) سورة البقرة، الآية 233.

(4) أعلام الموقعين، 1/ 269.

(5) ينظر العلامة في التراث اللساني العربي، د.احمد حساني، ص132، أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة وهران -السانيا، السنة الجامعية: 1998-1999(مخطوط).

(6) ينظر علم الدلالة، د.منقور عبد الجليل، ص181 .

(7) ينظر البحث الدلالي عند الأصوليين - قراءة في مقصدية الخطاب الشرعي عند الشوكاني، إدريس بن خويا، ص110، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2011م.

ومثاله -أيضا- ما فُهم على غير أصله في لفظة "أف" من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[1] على أنها للتأفف، بل هي للضرب والشتم والإيذاء بكل أنواعه، وأن الحكم في المسكوت عنه أولى من حكم المنطوق به[2]، حيث يقول ابن القيم: "تقصيرهم في فهم النصوص؛ فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا الخطأ حَصْرُهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ، دون إيمائه وتنبيهه وإشارته، وعُرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا...ضرباً ولاشتماً ولا إهانة غيرَ لفظة "أف"، فقصّروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان"[3].

ومنه فأن هذا التفاوت بين الصحابة حاصل لا محالة باختلاف العقول، والتفاوت في درجات العلم والمعرفة، وهذه سنة الله في خلقه؛ لأنه "قد يقصُر فَهْمُ أكثر الناس عن فَهْم ما دلّت عليه النصوصُ، وعن وَجْهِ الدّلالة وموقعها، وتفاوُت الأمّة في مراتب الفهم عن الله ورسوله لا يحصيه إلا الله، ولو كانت الأفهام متساويةً لتساوت أقدام العلماء في العلم"[4].

وأن سبب هذه النسبية في الدلالة الناتجة عن التفاوت بين المجتهدين، نجد الشاطبي قد نبّه -هو الآخر- إلى أن جانباً مما يوصف بأنه من المتشابه في النص الشرعي لا يعد من المتشابه أو الخفي في حقيقته، وإنما هو من الخفاء النسبي؛ لأن "الناظر قصر في الاجتهاد، أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى، فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلّة، وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة"[5].

وإذا كان هذا التفاوت حاصل في اختلاف درجات العلم، فإن ابن القيم نجده ينبّه على قضية جد هامة، ألا وهي أن الدلالة الحقيقية -التي هي راجعة إلى المتكلم- تتميّز

---

(1) سورة البقرة، الآية 233.

(2) ينظر سبل الاستنباط من الكتاب والسنة -دراسة بيانية ناقدة، د.محمد توفيق محمد سعد، ص222، مطبعة الأمانة، 1992م، والبحث الدلالي عند الأصوليين، ص137.

(3) اعلام الموقعين، 1/ 255.

(4) المصدر نفسه، 1/ 271.

(5) الموافقات، 3/ 92، وينظر دراسة المعنى عند الأصوليين، ص17.

بالثبات وأنها لا تتغير، بينما يبقى الإشكال في الدلالة الإضافية التي هي راجعة إلى المستمع أو المتلقي، وأنها تختلف وتتغير بحسب ثقافته وعادته وعُرفه. وأنه في تنبيهه على هاتين الدلالتين هو ما يوصف باهتمام الدّرس الحديث بقضية التلقي والقراءة والتأويل، حيث يقول منذر عياشي بخصوص رأي ابن القيم في الدلالتين: "ولعلّنا إذا أنجزنا بهذا المنظور إلى أحدث نظريات التلقي والقراءة والتأويل، لوجدنا أنه يتماثل معها فيما يخص تغاير الدلالة بين الباث والمتلقي من جهة، وتغايرها من بين المتلقين من جهة أخرى"[1]؛ باعتبار أن المعنى يكون "مطلقاً عند المتكلم ونسبياً عند السامع، وتاماً عند الباث، وناقصاً عند المتلقي، ومتجاوزاً عند المرسِل، وثابتاً بالشرط الزمني والإنساني عند المرسَل إليه"[2]، وبالتالي ينتج عنه ما يسمى بالمتلقي الإيجابي، والمتلقي السلبي، بحيث "يتمثل المتلقي في علاقته مع الخطاب في نوعين من الأفعال؛ فعل ناقص، ويتجلى في المتلقي السلبي الذي يكتفي بفهمه للخطاب كيفما يكون. وفعل زائد، ويتجلى في المتلقي الإيجابي الذي يحوّل فهمه للخطاب إلى تفسير أو تأويل، وهذا يعني أنه لا ينتج الخطاب الأصلي، ولكنه ينتج خطاب فهمه على الخطاب الأصل"[3]؛ أي أن السلب هو الذي يتقبل النص على صورته الأولى دون إعمال أي فكر أو جهد من أجل تأويله أو تفسيره، بينما المتلقي الإيجابي هو الذي لا يرضى بالقراءة الظاهرية السطحية للنص، وإنما يحاول إعمال فكره وذهنه من أجل الوقوف على بنياته العميقة، ودلالاته الخفية المقصودة.

وأن فكرة التفرقة بين الدلالتين التي طرحها ابن القيم تعد من مبادئ النقد اللغوي الحديث، وأنها تُعالج تحت مصطلح المقصدية International – Internationality؛ والمقصود بذلك أن كل جملة لغوية أو نص وراءه مقصدية أولى تتجلى في بعض الحالات مثل الاعتقاد والخوف والتمني والرغبة والحب والكراهية، ومقصدية ثانوية هي ما يعرفه المتلقي

(1) اللسانيات والدلالة، ص106.

(2) المرجع نفسه، ص105.

(3) المرجع نفسه، ص104.

من مقاصد المتكلم والحالات التي وراءها، وأن هذه المقصدية تعد عند اللغويين المحدثين المحرّك الفعّال الذي يكون وراءه المُنتِج والمُتَلَقي[1]، أو المرسل والمرسل إليه.

وإذا كانت الدلالة الحقيقية عند ابن القيم "لا تختلف"[2]، والإضافية "تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك"[3]، فإنه بذلك قد نبّه إلى قضية جوهرية أخرى، وهي ما تنعت في الدرس العربي الحديث بـ"الدلالة المركزية والدلالة الهامشية"؛ بحيث إن الدلالة المركزية Conceptual Meaning لعمق أصالتها في تراثنا العربي، نجد أن أسماءها تتعدد بتعدد استخدام المحدثين لها؛ كمثل المعنى الأول، والمعنى الأساسي، والمعنى المركزي، والمعنى التصوري، والمعنى المفهومي، والمعنى الإدراكي، والمعنى الإخباري[4]، وذلك أن أفراد البيئة اللغوية الواحدة يقتنعون في حياتهم حسب إبراهيم أنيس بـ"قدر مشترك من الدلالة يصل بهم إلى نوع من الفهم التقريبي الذي يكتفي به الناس في حياتهم العامة. وهذا القدر المشترك من الدلالة هو الذي يسجله اللغوي في معجمه ويسميه بالدلالة المركزية"[5]؛ أو أنها المعنى الموضوع بإزاء اللفظ؛ أي أنه المعنى الذي يفهم من اللفظ، وفقاً لما تعارف عليه أهل اللغة، وهذا المعنى هو المتبادر إل أذهان المتكلمين في جميع عمليات التخاطب[6]، فهذه الدلالة "توكل إليها مهمة تحقيق وظيفة الإبلاغ عادة"[7].

وأما الدلالة الهامشية فهي التي يمكننا أن نسميها بالمعاني الثانوية، وهي حسب إبراهيم أنيس: "تلك الظلال التي تختلف باختلاف الأفراد وتجاربهم وأمزجتهم وتركيب أجسامهم، وما ورثوه عن آبائهم وأجدادهم؛ فالمتكلم ينطق باللفظة أمام السامع محاولاً بهذا

---

(1) ينظر دلالات تراكيب الجمل عند الأصوليين، ص116.

(2) اعلام الموقعين، 1/ 267.

(3) المصدر والصفحة نفسهما.

(4) ينظر مصطلحات الدلالة العربية- دراسة في ضوء علم اللغة الحديث، د.جاسم محمد عبد العبود، ص118، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ-2007م، وعلم الدلالة، مختار عمر، ص57-58، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998م، وعلم الدلالة، بالمر، ص58.

(5) دلالة الألفاظ ص107.

(6) ينظر المعنى وظلال المعنى، ص229-230.

(7) المرجع نفسه، ص181.

أن يوصل إلى ذهن السامع دلالتها، فتبعث تلك اللفظة في ذهن السامع دلالة معينة اكتسبها هذا السامع من تجاربه السابقة[1]، وأن المعاني تتغير بمرور الزمن وتطور الثقافة، ويعتمد على ثقافة الشخص على تصوره لتلك الدلالات بتغير حالاته النفسية التي تتصف بعدم الثبات، لذا لا يستطيع المعجم أن يورد كل ظل أو دلالة سياقية لأنه يتحول عنده إلى أعمدة من الألفاظ التفسيرية لا تكاد تنتهي، فالمتكلمون يضيفون باستمرار الكثير من الألوان، أما الأسلوب المقترح فهو أن تنتخب استعمالات مدة معينة ويسجل التردد الأكثر بينها فيدوّن في معجمات أو كتب معجمية لاحقة مميزة[2].

ومن حيث التقارب الحاصل بين ابن القيم والدرس الحديث فيما هو إطلاق تسمية الدلالة الحقيقية بالدلالة المركزية، والدلالة الإضافية بالدلالة الهامشية، فإننا نجد للدلالتين تسمية أخرى تقارب مصطلحي الإحالة Denotation والإيحاء Connotation في الدرس الغربي الحديث؛ فالمصطلح الأول أقرب إلى مصطلح الدلالة الحقيقية أو المركزية، والثاني أقرب إلى مصطلح الدلالة الإضافية أو الهامشية، وذلك أن لمصطلحي الإحالة والإيحاء جذورا فلسفية تعود في بدايتها إلى جون استوارت مل John Stuart Mill الذي قدّم هذا المصطلح عام 1843م. حسب رأيه فإن كلمة أبيض تحيل Denote على كل الأشياء البيضاء؛ كالثلج، والورقة، ونحو ذلك، وتوحي Connotes بصفة البياض[3]. وبالتالي فإن مصطلح الدلالة الحقيقية عند ابن القيم هي المرادفة تقريباً لمصطلح الدلالة المركزية، ولمصطلح الإحالة، بينما الدلالة الإضافية عنده هي المرادفة تقريباً لمصطلح الدلالة الهامشية أو لمصطلح الإيحاء.

وبالتالي فإن الدلالة الحقيقية للنصوص ثابتة ولا تختلف نتيجة لقصدية المتكلم وإرادته، وهي المحققة أو المقصودة من طرف المتكلم، بينما الدلالة الإضافية التي أرجعها ابن القيم إلى اختلاف المتلقين أو المستمعين، ومراعاة التفاوت الحاصل بينهم فهي مختلفة وغير

---

(1) دلالة الألفاظ، ص107.

(2) علم الدلالة، فايز الداية، ص218، وينظر مصطلحات الدلالة العربية، ص123.

(3) ينظر المعنى وظلال المعنى، ص182 نقلا عن Semantics, Lyons,J. 1/176, Cambridge University Press. London & New York, 1977.

ثابتة؛ لأن الفهم الذي يفهمه المستمع لنص ما قد لا يكون الفهم نفسه بالنسبة لمستمع آخر لذلك النص، وبذلك جاءت هذه الدلالة إضافية لأنها تختلف، عكس الدلالة الحقيقية التي لا تختلف.

3- دلالة الألفاظ من حيث الوضع والاستعمال، القصد والحمل:

3-1- من حيث الوضع والاستعمال:

يرى ابن القيم أن اللفظ لا يمكن تجريده من الاستعمال، فكما أن الحركة مرتبطة بالتحرك، فكذلك اللفظ مرتبط بالاستعمال، ويوافق ابن القيم أن الألفاظ قد تجرد من الاستعمال في الذهن، ولكنه لا يسميها -حينئذ- ألفاظاً، وإنما هي ألفاظ مقدّرة[1].

والشيء الذي لفت انتباه ابن القيم في فكرة الوضع هو "أن اللفظ وُضع مطلقاً لا مقيداً"[2]. ولقد أشار إلى أن موقف الناظرين لهذه الفكرة شبيه بموقف المناطقة الذين جرّدوا المعاني وعزلوها عن جميع المقيدات، وعندما اكتشفوا أن نتائجهم تناقضها أن المعاني لا تنفصل عن قيودها في العالم الخارجي، وبالتالي وجدوا أنفسهم في حيرة من أمرهم: إما أن ينكروا الوجود أو الشيء الخارجي، أو ينكروا ما زعموا أنه مجرد أو مطلق، فقد نظروا إلى الأشياء بدون مقيّداتها[3] على نحو قول ابن القيم: "فأثبتوا إنساناً لا طويلاً ولا قصيراً، ولا أسود ولا أبيض، ولا في زمان ولا في مكان، ولا ساكناً ولا متحركاً، ولا هو في العالم ولا خارجه، ولا له لحم ولا عظم، ولا عصب ولا ظفر، ولا له شخص ولا ظل، ولا يوصف بصفة، ولا يتقيد بقيد، ثم رأوا الإنسان الخارجي بخلاف ذلك كله، فقالوا: هذه عوارض خارجة عن حقيقته"[4]، ولذلك، "فإن اللفظ لا دلالة له بوضعه على عموم الأحوال

---

(1) ينظر مختصر الصواعق، 2/ 388، وعلم التخاطب الإسلامي- دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، د.محمد محمد يونس علي، ص142، دار المدار الإسلامي، طرابلس، ط1، 2006م.

(2) المصدر الأول نفسه، 2/ 422.

(3) ينظر علم التخاطب الإسلامي، ص142-143.

(4) مختصر الصواعق، 2/ 427.

والأزمان، ولو دلّ عليها بعمومه فإخراج بعضها تخصيص للعام، وهذا ظاهر جداً، وغايته استعمال العام في الخاص أو المطلق في المقيد، وذلك غير بدع لغة وشرعاً وعرفاً"[1].

ولتجنب ما وقع فيه المناطقة في تصورهم للأشياء، يتوجب أن ننظر إلى الأشياء كما هي في الواقع؛ أي النظر إليها على أنها كلّ، دون أن نهمل أيّا من خصائصها الذّاتية واللاّزمة، وتطبيق هذا الأمر على المعاني يتطلب أخذ سياق الكلام الفعلي كاملاً في الحسبان[2]، وبالتالي فإن الاستعمال من شأنه أن يعطي حياة جديدة للألفاظ، ولا يمكن لواضع اللفظ تجاهله، أو الخروج عنه أو إهماله حسب ابن القيم.

3-2- من حيث القصد:

لقد نبّه ابن القيم في أكثر من موضع على اعتبار أن القصد أو الإرادة له دور مهم في معرفة المعنى، وذلك أنه "من عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتّباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم"[3]، وبالتالي فإن العبرة بالإرادة لا باللفظ"[4]. وإذا كان ذلك كذلك، فإن القصد عند ابن القيم لا يتجسد إلاّ باللغة، إذ جُعلت عليه دليلاً، حيث إن الله تعالى وضع الألفاظ بين عباده تعريفاً ودلالة على ما في نفوسهم، فإذا أراد أحدهم من الآخر شيئاً عرّفه بمراده وما في نفسه بلفظه، ورتّب على تلك الإرادات والمقاصد أحكامَها بواسطة الألفاظ، ولم يرتّب تلك الأحكام على مجرّد ما في النفوس من غير دلالة فعل أو قول، ولا على مجرّد ألفاظ"[5].

وإذا كانت المعاني هي المقصودة، فإن الألفاظ ما هي إلاّ وسيلة لها، حيث يقول: "وهذا الذي قلناه من اعتبار النيات والمقاصد في الألفاظ، وأنها لا تلزم بها أحكامها حتى يكون المتكلم بها قاصداً لها مُريداً لموجباتها، كما أنه لا بد أن يكون قاصداً للتكلم باللفظ

---

(1) اعلام الموقعين، 3/ 642.

(2) ينظر علم التخاطب الإسلامي، ص143.

(3) أعلام الموقعين، 1/ 170.

(4) المصدر والصفحة نفسهما.

(5) المصدر نفسه، 3/ 671-672.

مريداً له، فلا بد من إرادتين: إرادة التكلم باللفظ اختياراً، وإرادة موجبه ومقتضاه، بل إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ؛ فإنه المقصود واللفظ وسيلة"[1].

وإذا عرفنا أن ابن القيم أولى أهمية للمقصد أو المراد[2] باعتبار أهميته في الوصول إلى المعنى، فإنه يرجع بذلك بالألفاظ من حيث المقصدية، أو علاقة الملفوظ بالقصد إلى ثلاثة أقسام، يقول في ذلك: "الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين ونياتهم وإراداتهم لمعانيها ثلاثة أقسام؛ أحدها: أن تظهر مطابقة القصد للفظ، وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به وغير ذلك، كما إذا سمع العاقل والعارف باللغة قوله ﷺ: (إنَّكُم سَتَرُونَ رَبَّكُم عَيَاناً)[3][4]، وذلك أنه "لا يستريب ولا يشك في مراد المتكلم، وأنه رؤية البصر حقيقة، وليس في الممكن عبارة أوضح ولا أنص من هذه. ولو اقترح على أبلغ الناس أن يعبر عن هذا المعنى بعبارة لا تحتمل غيره لم يقدر على عبارة أوضح ولا أنص من هذه، وعامة كلام الله ورسوله من هذا القبيل؛ فإنه مستولٍ على الأمد الأقصى من البيان"[5]؛ أي أن هذا الجانب يختص بمطابقة الألفاظ للمعاني، لا يحتاج فيه صاحبه إلى تأويل أو تفسير، وإنما مقاصد المتكلم ونياته تكون واضحة للمستمع من ظاهر اللفظ التي وصل إليها دون إعمال جهد، وبالتالي فهي دلالة قطعية لا ظنية، وإذا كان المعنى محكوما بالوضع، فإن المراد محكوم بالاستعمال الذي يتحدد وَفق قرائن حالية ولفظية أبانت من شأنها مقاصد المتكلم وإرادته.

---

(1) المصدر نفسه، 3/ 642.

(2) مصطلح "المقصود" أو "المراد" أخص وأوسع من مصطلحي "المدلول"، و"المعنى" أخص من حيث إنه مقصور على ما يريده أو يقصده منشئ الكلام، فهو مرتبط بما يريده، ولا قيد ما دام النطاق الذي يقصده متعيّناً ومحدداً أمام مستقبل الكلام: إما بالتصريح، أو السياق، أو ما إلى ذلك. وهو أوسع من حيث يجوز لصاحب الكلام أن يقصد أياً من الألفاظ حسب مقصده ومراده، فالاختيارات كلها متاحة له، ولكنه في الوقت نفسه مسئول عن تعيين ما اختاره حسب قصد كلامه، فالمعنى اللغوي منوط بما تقدمه المعاجم، و"المراد" منوط بما يختاره المتكلم. ينظر المعنى اللغوي- دراسة عربية مؤصلة نظرياً وتطبيقياً، د.محمد حسن حسن جبل، ص200، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 1، 1426هـ-2005م.

(3) صحيح البخاري، 6/ 2703.

(4) اعلام الموقعين، 3/ 673-674.

(5) المصدر نفسه، 3/ 674.

وأما القسم الثاني فهو "ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه، وقد ينتهي هـذا الظهـور إلى حد اليقين؛ بحيث لا يشك السامع فيه، وهـذا القسم نوعـان؛ أحـدهما: أن لا يكـون مريـداً لمقتضاه ولا لغيره، والثاني: أن يكون مريداً لمعنـى يخالفـه؛ فـالأول كـالمكره والنـائم والمجنـون ومن اشتد به الغضب والسكران. والثاني: كـالمعرِّض والمـوَرِّي والــمُلْغِز والمتـأول"[1]؛ أي أن هذا القسم هو خلاف للقسم الثاني، فهو يـشير إلى أن المـتكلم يـصدر أصـواتاً دون إرادة مـا تدل عليه، أو دون إرادة إنجاز فعل لغوي بها، وهذه كحالة المجنـون في تلفظـه أو النـائم، أو في حالة الغضب. وأن هذا النوع من التلفظ بغير قصد الذي أشار إليه ابن القيم "هـو مـا يـوازي "الفعل التعبيري" عند أوستين، إذ قد ينطق المرسل أصواتاً عربيـة، مركّبـة مـن مفـردات لغويـة ذات معان معجمية وبنى صرفية، ومنتظمة في تركيب نحوي صحيح. وبـالرغم مـن أنهـا ذات دلالة في ذاتها، إلاّ أنها لا تنجز فعلاً دون قصد المرسل، فـضلاً عـن أن تحـدد قوتـه؛ فـالتّلفظ بالخطاب ليس عملية تصويت فحسب، فـلا يمكـن الحكـم بوجـود الـتلفظ إلاّ بتـوفر قـصد المرسـل، وذلـك يتجـاوز مجـرد النطـق بأصـوات فقـط"[2]، ولأن الدلالـة اللغويـة مـصدران: أحدهما اللغة بما تشتمل عليها من أوضاع، وهي مـصدر الدلالـة التـصويرية. والآخـر حـال المتكلم، وهو مصدر الدلالة التصديقية؛ أي دلالة اللفظ على مدلوله النفسي التصديقي، فـإن اللفظ إنما يكشف عن إرادة المتكلم إذا صدر في حال يقظة وانتباه وجدية، فهـذه الحالـة هـي مصدر الدلالة التصديقية، ولهذا نجد أن اللفظ إذا صدر من المتكلم في حالة نـوم أو ذهـول لا توجد له دلالة تصديقية ومدلول نفسي"[3]. وأما التلفظ الثاني فهو أن يقصد معنـى مخالفـا لمـا صرّح به، وذلك ما يدخل في التأويل والألغاز، فهذا عن القسم الثاني.

وأما القسم الثالث فهو "ما هو ظاهر في معنـاه، ويحتمـل إرادة المـتكلم لـه، ويحتمـل إرادته غيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين، واللفظ دال علـى المعنـى الموضـوع لـه، وقـد

---

(1) المصدر والصفحة نفسهما.

(2) استراتيجيات الخطاب – مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، ص191، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، مارس 2004 .

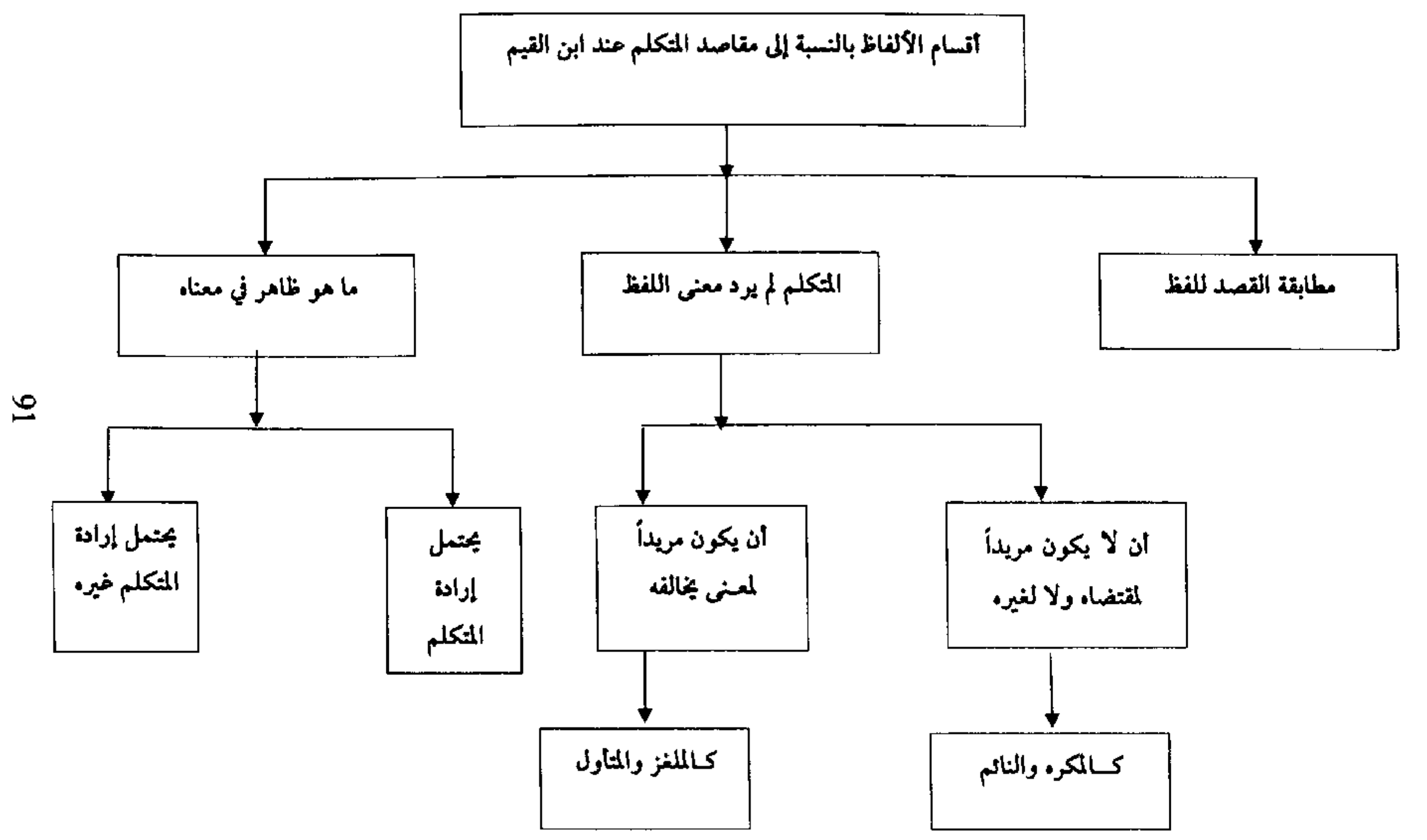
(3) الأسس الابستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ص330 (الهامش) .

أتى به اختياراً[1]؛ أي أنه إذا دلّ اللفظ على معنى، وكان يحتمل أمرين؛ يحتمل أن المتكلم قصد ذلك الأمر، ويحتمل في الوقت نفسه أنه قصد غير ذلك الأمر أو أمراً آخر، ففي هذه الحال فأن دلالة اللفظ تحمل على المعنى الموضوع له لأنه هو المعنى الحقيقي، وبالتالي فأنها في هذا الموضع تكون على الاختيار.

ويمكن توضيح هذه الأقسام بالترسيمة الآتية:

---

(1) أعلام الموقعين، 3/ 674.



أقسام الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلم عند ابن القيم
مطابقة القصد للفظ
المتكلم لم يرد معنى اللفظ
ما هو ظاهر في معناه
أن لا يكون مريداً لمقتضاه ولا لغيره
أن يكون مريداً لمعنى يخالفه
يحتمل إرادة المتكلم
يحتمل إرادة المتكلم غيره
كـالمكره والنائم
كـالملغز والمتأول

3-3- من حيث الحمل:

وهو من القضايا المهمة التي كانت من بين اهتمامات علماء الأصول في قضية حمل نصوص الشارع الحكيم؛ لأنه يعد ضرباً من ضروب البحث عن مراد الله ﷻ ورسوله ﷺ، وانه يفهم من عامة المهتمين بعلم الأصول أن مصطلح الحمل هو اعتقاد السامع بمراد المتكلم[1]. ولأجل تفسير التخاطب عند الأصوليين، صوّغ السامع بعض الافتراضات عن الحد الذي يكون فيه المتكلم متعاونا، وتنبني هذه الافتراضات على ضرورة معرفة السامع عن عادة المتكلم في استعماله للغة، وبالتالي وجود صلة بين معرفة السامع للمتكلم، ومنه نجاح العملية التخاطبية كما يصرّح ابن القيم: "كلما كان السامع أعرف بالمتكلم، وصفاته، وقصده، وبيانه، وعادته، كان استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم"[2].

ومن خلال ذلك، نجد ابن القيم يدرس القضية من جهتين؛ حمل الكلام على ظاهره، وحمله على غير ظاهره؛ فأما حمله على ظاهره "إذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام أو لم يظهر قَصْد يخالف كلامه وجَبَ حملُ كلامه على ظاهره...وهذا حق لا ينازع فيه عالم، والنزاع إنما هو في غيره. فإذا عرف هذا، فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله وحمل كلام المكلّف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يُقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلاّ بذلك. ومُدّعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه"[3]، ولكن لا يتحقق هذا الأمر إلاّ بتوفر ثلاثة شروط لكي يتحقق الكلام حمله على وجه ما، وتتمثل في الآتي[4]:

أولاً: ينبغي أن يكون النطق به مقصوداً؛

ثانياً: أن يقصد به مخاطبة السامع؛

ثالثاً: أن يكون السامع عاقلاً، وقادراً على فهمه.

---

(1) ينظر شرح تنقيح الفصول، ص24.

(2) الصواعق المرسلة، 2/ 744.

(3) أعلام الموقعين، 3/ 674.

(4) علم التخاطب الإسلامي، ص74.

وحتى إذا حملنا الكلام على ظاهره فلا ينبغي لنا أن نعمل إلى البحث عن دلالات أو معاني أخرى لهذا الكلام، يقول ابن القيم: "ولكن حمل كلام المتكلمين على ظاهره لا ينبغي صَرْفه عن ذلك لدلالة تدل عليه كالتعريض ولحن الخطاب، والتورية وغير ذلك، وهذا -أيضا- مما لا ينازع فيه العقلاء"[1]، ولكن لا بد من التنبيه إلى شيء، وهو أن المستمع لا بد له من بذل جهده لأجل فهم مراد المتكلم.

وأما حمل الكلام على غير ظاهره فهو الذي كان محل خلاف بين العلماء، حيث يضيف قائلاً: "وإنما النزاع في الحمل على الظاهر حكماً بعد ظهور مراد المتكلم والفاعل بخلاف ما أظهره؛ فهذا هو الذي وقع فيه النزاع، وهو هل الاعتبار بظواهر الألفاظ والعقود وإن ظهرت المقاصد والنيات بخلافها، أم للقصود والنيات تأثير يوجب الالتفات إليها ومراعاة جانبها؟، وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حله وحرمته"[2]، وبالتالي فأنه في مثل حالة العقود يجب الخروج عن ظاهر اللفظ والأخذ بالمقصد والنية، استنادا لقول الرسول ﷺ: (إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِ إِمْرِئٍ مَا نَوَى)[3]، ولذلك فإنه "من وقف مع الظواهر والألفاظ ولم يُراعِ المقاصد والمعاني إلاّ كمثل رجل قيل له: لا تسلم على صاحب بدعة، فقبّل يده ورجله ولم يسلم عليه"[4]، وبالتالي فإن ابن القيم في تناوله لقضية الحمل نجده يولي أهمية كبيرة لمراعاة المقاصد والنيات في التعامل مع العقود. وإذا كان ذلك رأيه، فأنه يؤكد لأجل حمل الكلام على ظاهره إذا تم التوافق بين قصدي المتكلم وبمعرفته بالسامع، وهذا ما تبحث عنه التداولية اليوم.

وأنه لكي يحصل حملاً سليماً لمرادات المولى ﷻ ورسوله ﷺ لا بد من استفاء الافتراضين الآتيين[5]:

---

(1) أعلام الموقعين، 3/ 675.

(2) المصدر والصفحة نفسهما.

(3) صحيح البخاري، 1/ 3.

(4) أعلام الموقعين، 3/ 679.

(5) ينظر علم التخاطب الإسلامي، ص76.

أولاً: يستحيل أن يقول المولى ﷻ شيئاً دون قصد؛

ثانياً: يستحيل أن يقصد المولى ﷻشيئاً خلافاً لما يفهمه الناس (ومن ذلك أنه لا يتكلم كلاماً ملبساً يفهم منه الناس خلاف مراده).

وأما إذا حمل الكلام على غير ظاهره كمثل ألفاظ العقود، ففي هذه الحال نجد ابن القيم يشترط مراعاة القصود والنيات؛ لأنه كما يوضّح قائلاً: "العبرة بالإرادة لا باللفظ"[1].

[1] اعلام الموقعين، 1/ 170.

الفصل الخامس

النظريات الدلالية الحديثة

الفصل الخامس

النظريات الدلالية الحديثة

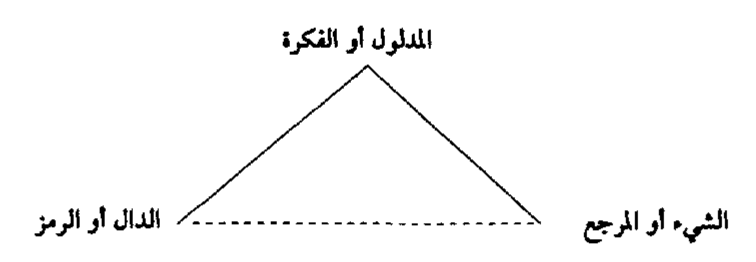
تشترك توجهات النظريات الدلالية الحديثة في دراستها للمعنى، أما الاختلاف فيقع من حيث المنهج والمبادئ. وكل نظرية إلاّ وقامت على أنقاض نظرية دلالية أخرى، فلذلك نجد تنوع اهتمامات النظريات الدلالية في الفكر، والإشارة، والسياق، والحقول الدلالية، والتوليد والتحويل.

ومن بين تلك النظريات التي سجّلت حضورها في فكر ابن القيم نجد النظرية الإشارية، النظرية السياقية، ونظرية الحقول الدلالية. بالإضافة إلى قدمه حول قضايا التقديم والتأخير، والبنية العميقة التي أشرنا إليها في الجانب النحوي، وهي شبيهة بما قدمه تشومسكي في مجال الدلالة النحوية.

وهذه النظريات هي كالآتي:

1- النظرية الإشارية:

إن هذه النظرية جاءت على أنقاض ما قدّمه دو سوسير في حصره للعلامة في الدال والمدلول، وإهماله لفكرة الشيء أو المرجع. فلقد قامت من طرف الإنجليزيين أوجدن Ogden وريتشارذ Richards من خلال كتابهما The Meaning of Meaning، حيث أوضحا وجهة نظرهما في أركان الدلالة بإشارة إلى ما يعرف بالمثلث الدلالي:



فيتضح من خلال المثلث وجود علاقة مباشرة بين الدال والمدلول، بينما لا توجد علاقة مباشرة بين المدلول والمرجع.

ولذلك، فإن معنى الكلمة من منظور النظرية الإشارية هو إشارتها إل شيء غير نفسها، فدراسة المعنى تتطلب دراسة ثلاثة جوانب؛ لأن الوصول إلى المرجع أو المشار إليه يكون عن طريق المدلول (الصورة الذهنية)[1].

إن هذا التصور نجد له حضورا في تراثنا العربي، من حيث عد المرجع طرفا ثالثا في العلامة، وذلك في مثل قول الغزالي لبيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود: 'أعلم أن المراتب فيما نقصده أربع، واللفظ في الرتبة الثالثة، فإن للشيء وجودا في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان'[2]. وهو الطرح نفسه نجده عند ابن سينا[3] وابن تيمية[4].

ونجد ابن القيم يحذو حذو هؤلاء في إشارته بصورة واضحة إلى معالم النظرية الإشارية القائمة على الدال والمدلول والمرجع، حيث يقول في قصيدته النونية[5]:

إنْ الْمعَـيَّنَ ذُو مَرَاتِـبَ أربَـعٍ عُقِلتْ فَلاَ تَخفَى عَلَى إنسَانِ:

فِي العيْنِ، ثُمَّ الذِّهْنِ، ثُمَّ اللَّفْظِ، ثُمَّ الرَّسْمِ حِينَ تَخُطُّهُ بِبَنَانِ

ولذلك نجده يبسط القول فيها في موضع آخر قائلاً: 'إن للشيء أربع مراتب: مرتبة في الأعيان، ومرتبة في الأذهان، ومرتبة في اللسان، ومرتبة في الخط؛ فالمرتبة الأولى: وجوده

---

(1) ينظر علم الدلالة، مختار عمر، ص55-56، وعلم الدلالة، بالمر، ص31، وعلم الدلالة، بيير جيرو، ص39-40.

(2) معيار العلم، ص46-47.

(3) ينظر علم الدلالة، فايز الداية، ص14-15.

(4) ينظر الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات ابن تيمية، ص67.

(5) شرح القصيدة النونية، 1/ 140.

العيني، والثانية: وجوده الذهني. والثالثة: وجوده اللفظي. والرابعة: وجوده الرسمي"[1]. ومنه فإن العلامة عند ابن القيم هي ذلك الكيان المتكامل من أربعة أطراف أساسية:

- الموجود في الأعيان.
- الموجود في الأذهان.
- الموجود في الألفاظ.
- الموجود في الرسم؛ أي الكتابة أو الخط.

ومن لطائف التعبير القرآني فيما يتعلق بالوجود الذهني والوجود العيني ما استنبطه ابن القيم من قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[2]. وقوله -أيضا-: ﴿أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَـٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[3]، حيث يقول: "الخلق إعطاء الوجود العيني الخارجي، والهدى إعطاء الوجود العلمي الذهني، فهذا خلقه، وهذا هداه وتعليمه"[4].

وكذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾[5]. الذي حاول من خلال النص استنباط الموجودات الأربعة، حيث يقول: "فتأمل كيف جمع في هذه الكلمات مراتب الخلق كلها، وكيف تضمنت مراتب الوجودات الأربعة بأوجز لفظ وأوضحه وأحسنه، فذكر أولاً عموم الخلق وهو إعطاء الوجود الخارجي"[6].

---

(1) مختصر الصواعق، 2/ 435.
(2) سورة النمل، الآية 60.
(3) السورة نفسها، الآية 63.
(4) شفاء العليل، ص79.
(5) سورة العلق، الآيات 1-5.
(6) مفتاح دار السعادة، 1/ 271.

وأما عن مرتبة الوجود الذهني فهي مجسّدة في قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝﴾. وأما اللفظ فهو المستلزم لتعليم العلم. وأما الرسم أو الكتابة فهو ما يعبّر عنه بالقلم في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝﴾.

ولأهمية الكتابة يقول ابن القيم: "ولولا الكتابة لانقطعت أخبار بعض الأزمنة عن بعض، ودُرِسَت السُّنن، وتخبّطت الأحكام، ولم يعرف الخلف مذاهب السّلف، وكان معظم الخلل الداخل على الناس في دينهم ودنياهم إنما يعتريهم من النسيان الذي يمحو صور العلم من قلوبهم، فجعل لهم الكتاب وعاءً حافظاً للعلم من الضياع؛ كالأوعية التي تحفظ الأمتعة من الذهاب والبطلان"[1]؛ وهذا لتأكيد منه على أهمية الكتابة في العملية التواصلية في الحياة الإنسانية.

ولذلك فإن التعليم بالقلم "يستلزم المراتب الثلاثة: مرتبة الوجود الذهني، والوجود اللفظي، والوجود الرسمي"[2]؛ وهذا بوجود إطلاق التعلم بالقلم، أما إذا كان التعليم عاماً دون إشارته للقلم فإن ذلك لا يكون مستوعباً للمراتب، فالعلاقة بين الخط واللفظ علاقة سببية.

ومثاله -أيضا- قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝﴾[3] الذي استنبط منه ابن القيم مراتب الوجود، حيث يقول: "دلت هذه الكلمات على إعطائه سبحانه مراتب الوجود بأسرها. فقوله: ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ﴾ إخبار عن الإيجاد الخارجي العيني...وقوله: ﴿عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝﴾ إخبار عن إعطاء الوجود العلمي الذهني؛ فإنما تعلم الإنسان القرآن بتعليمه، كما أنه إنما صار إنساناً بخلقه، فهو الذي خلقه

---

(1) المصدر والصفحة نفسهما.

(2) المصدر نفسه، 1/ 172، وينظر الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات ابن تيمية، ص68.

(3) سورة الرحمان، الآيات 1-4.

وعلّمه"[1]؛ أي أن مرتبة الوجود الخارجي قد تجسّدت في "خلق الإنسان"، وأما مرتبة الوجود الذهني فنجدها مجسّدة في "علّم القرآن".

وأما عن قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝﴾ فيرى ابن القيم أنه اشتمل على ثلاث مراتب، وذلك أن "البيان هنا يتناول مراتب ثلاث كل منها يسمى بياناً: أحدها: البيان الذهني الذي يميز فيه بين المعلومات. الثاني: البيان اللفظي الذي يعبّر به عن تلك المعلومات، ويترجم عنها فيه لغيره. الثالث: البيان الرسمي الخطي الذي يرسم به تلك الألفاظ، فيتبيّن الناظر معانيها كما يتبيّن للسامع معاني الألفاظ، فهذا بيان للعين، وذاك بيان للسمع، والأول بيان للقلب. وكثيراً ما يجمع سبحانه بين هذه الثلاثة كقوله: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ۝﴾[2]"[3]؛ فالألفاظ محلها السمع، والخط أو الرسم محله البصر، وأما الذهن فمحله القلب، ولذلك نجده في موضع آخر يقول: "المثال العلمي محله القلب، والحقيقة الخارجية محلها الخارج"[4].

ومن ذلك -أيضا- الانتقال الحاصل بين اللفظ والذهن، والموجود الخارجي، حيث نجد ابن القيم يقول: "إنه نهى مَنْ رأى رؤيا يكرهها أن يتحدث بها[5]؛ فإنه ذريعة إلى انتقالها من مَرْتَبَة الوجود اللفظي إلى مرتبة الوجود الخارجي، كما انتقلت من الوجود الذهني إلى اللفظي، وهكذا عامة الأمور تكون في الذهن أولاً، ثم تنتقل إلى الذكر، ثم تنتقل إلى الحس...ومن تأمل عامة الشر رآه متنقلاً في درجات الظهور طبقاً بعد طبق من الذهن إلى اللفظ إلى الخارج"[6]؛ لأن التحدث بالأشياء المكرهة التي نراها في المنام يحيلنا إلى تخيّلات خارجية، تحيلنا إلى التفكير فيها دائما، ولربما أصبحنا نتخوف منها، أو نضعها في الحسبان.

---

(1) مفتاح دار السعادة، 1/ 272.
(2) سورة الإسراء، الآية 36.
(3) مفتاح دار السعادة، 1/ 272-273.
(4) طريق الهجرتين، ص24.
(5) وأصل الحديث: (فإذا رأى أحدكم رؤيا يكرهها فلا يحدّث بها أحداً). سنن الترمذي، 4/ 541.
(6) أعلام الموقعين، 3/ 707.

وسبب هذا الخوف انتقال تلك الرؤية التي كانت مجسدة في الذهن عن طريق اللفظ، ومن ثمة إحالتها إلى العالم الخارجي أو إلى أشياء محسوسة.

ولتجسيد ابن القيم لقضية الدال والمدلول والمرجع نجد ذلك -أيضا- أثناء حديثه عن أنواع العلوم، حيث يقول: "العلم نقل صورة المعلوم من الخارج وإثباتها في النفس، والعمل نقل صورة عليمة من النفس وإثباتها في الخارج؛ فإن كان الثابت في النفس مطابقاً للحقيقة في نفسها فهو علم صحيح"[1]؛ فالمعلوم عنده صورة المعلوم في النفس، والمرجع هو صورة المعلوم في الخارج، وأنه إذا كان اللفظ يطابق الذهن أو الدال يطابق المدلول مطابقة تامة حقيقية فهي الدلالة الكاملة، فلا حاجة لنا باللجوء إلى الشيء الخارجي أو المرجع في هذه الحال، بل الأولى لنا الأخذ بالتصورات الذهنية، لا التصورات الخارجية حسب رأيه.

إن هذا الرأي الأخير هو نتيجة الخلاف الدائر بين العلماء؛ سواء أكانوا لغويين أم فلاسفة من حيث كون الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، أو هي موضوعة بإزاء الماهيات الخارجية؟. وقد حكى السيوطي بقوله: "فذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي إلى الثاني، وهو المختار. وذهب الإمام فخر الدين وأتباعه إلى الأول؛ واستدلوا عليه بأن اللفظ يتغير بحسب تغيّر الصورة في الذهن؛ فإن من رأى شبحاً من بعيد وظنه حجراً أطلق عليه لفظ الحجر...فإذا تحقق أن إنسانا أطلق عليه لفظ الإنسان؛ فبان بهذا أن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية؛ فدلّ على أن الوضع للمعنى الذهني لا الخارجي"[2].

وإذا كان السيوطي ينتصر إلى الرأي الثاني وهو كون الألفاظ بإزاء الماهيات الخارجية لا بحسب الصور الذهنية حسب اختيار الرازي، فإننا نجد من زاوية أخرى أن ابن القيم قد تعرّض إلى هذا الخلاف الجوهري الدقيق، واختار الرأي الأول القائل بأن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، موجهاً نقده إلى بعض الفلاسفة الذين أخذوا بالرأي الثاني، حيث يقول في قصيدته النونية[3]:

---

(1) الفوائد، ص91.

(2) المزهر، ص54.

(3) شرح القصيدة النونية، 1/ 328.

هــذا هــداك الله مــن إضــلالهم	وضــلالهم في منطــق الإنــسان
كمجــردات في الخيــال وقــد بنــى	قــوم عليهــا أو هــن البنيــان
ظنُّــوا بــأنَّ لهــا وجــوداً خارجــاً	ووجودُهَــا لَــو صَــحَّ في الأذهــان
أنــي وتلــك مشخــصات حــصلت	في صـــورة جزئيــة بعيــان
لكنهـــا كليـــة إن طابقـــت	أفرادهـــا كـــاللفظ في الميـــزان

وبذلك نجده يؤكد على أن الألفاظ هي موضوعة بـإزاء الـصور الذهنيـة؛ لأن بعـض هؤلاء الفلاسفة أخذوا بالمجرّدات الخيالية، وظنُّوا بأن لها وجوداً في الأعيان، وبنُوا علـى ذلـك الظن أوهن البنيان، مع أن وجودها لو صح لا يكون إلاّ في الأذهان، وبالتـالي فـإن الموجـود في الخارج لا يكون إلاّ مشخصاً حاصلاً في صورة جزئية معينة غير مـشتركة. وأمـا إذا كانـت الصورة صادقة على أفراد كثيرة ومطابقة لهم، فهي كلية، ولا وجود لها إلاّ في الذهن[1]، وهـو ما عبّر عنه في موضع آخر لما ردّ على الفلاسفة الذين أخـذوا بـالرأي القائـل بوضـع الألفـاظ بإزاء الماهيات الخارجية بقوله: "إنهم أصابهم في تجريد الألفاظ عن قيودها وتركيبها، ثم الحكـم عليها مجردة بحكم، وعليها عند تقييدها بحكم غيره ما أصاب المنطقـيين ومـن سـلك سـبيلهم من الملاحدة في تجريد المعاني وأخذها مطلقة من كل قيد، ثـم حكمـوا عليهـا في تلـك الحـال بأحكام، ورأوا وجودها الخارجي مع قيودها يستلزم ضد تلك الأحكام، فبقـوا حـائرين بـين إنكار الوجود الخارج، وبين إبطال تلك الحقائق التي اعتبروهـا مجـردة مطلقـة"[2]. ثـم يواصـل كلامه قائلاً: "فصاروا تارة يثبتون تلك المجردات في الخارج مجردة مطلقـة ويـسمونها المثـل؛ أي المثالات التي تشبه الحقائق الخارجية، وتارة يثبتونها مقارنـة للمشخـصات لا تفارقهـا، وتـارة يجعلونها جزءاً من المعينات، وتارة يرجعون إلى حكم العقـل ويقولـون إن وجودهـا ذهـني لا وجود لها في الخارج، ولا يوجد في الخارج إلاّ مشخص معين مختص بأحكام ولوازم لا تكـون

(1) ينظر المصدر نفسه، 1/ 328-329.

(2) مختصر الصواعق، 2/ 427.

المطلوب، وهؤلاء الذين جرّدوا الحقائق عن قيودها وأخذوها مطلقة أخرجوا عن مسمياتها وماهياتها جميع القيود الخارجة فلم يجعلوها داخلة في حقيقتها[1].

ومن خلال تلك الآراء الخلافية، فإننا ننتصر إلى رأي ابن القيم في أن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، ومن ذهب نحو هذا الاتجاه، وهذا الرأي نرّجحه إلى عدة أسباب منها[2]:

- أنه لو كان المعنى هو الموجود خارجاً (المرجع) لانتفى المعنى بانتفائه، فأكل التفاحة يعني أن التفاحة بقيت بدون معنى.
- أن كثيراً من المعاني ليس لها وجود في الخارج، ومع ذلك فإن لها ألفاظاً تدل عليها كالعنقاء والغول، والمعاني المجردة كالشجاعة والعلم.
- أنه لو كان المعنى هو (المرجع) لاحتجنا لكل مرجع دالاً يدل عليه، وهذا محال.

ومن خلال ذلك، فإن ابن القيم يُقرّ بأن للوجود أربع مراتب، وهي الأعيان، والأذهان، والألفاظ، والكتابة. وأن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية لا الماهيات الخارجية، وهو بذلك لا يخرج عمّا ذهب إليه بعض العلماء كأبي حامد الغزالي مثلاً.

2- نظرية الحقول الدلالية:

تكاد تجمع آراء المختصين على أن الألماني جوست تريير Jost Trier يرجع إليه الفضل في بلورة وتجميع أفكار هذه النظرية[3]، وأن الحقل الدلالي كما يرى جورج مونان هو مجموعة من المفاهيم تنبني على علائق لسانية مشتركة، ويمكنها أن تكوّن بنية من بُنى النظام اللساني[4]؛ كحقل الحيوان، وحقل الألوان، وحقل الأطعمة والأشربة، والولادة والحمل إلى غير ذلك من الحقول التي يصعب على الدارس حصرها في هذا المقام.

---

(1) المصدر والصفحة نفسهما.

(2) ينظر معيار العلم (الهامش)، ص47، والمعنى وظلال المعنى، ص94-95.

(3) ينظر علم الدلالة، كلود جرمان، وريمون لوبلان، ص54، ترجمة نور الهدى لوشن، دار الفاضل، دمشق، 1994.

(4) voir clefs pour la linguistique, Gerges Mounin, p160, paris, segher,1971.

وإذا كانت الحقول الدلالية تحدّد على أنها "مجموعة من الكلمات ترتبط دلالتها وتوضع عادة تحت لفظ يجمعها"[1]، فإن دي سوسير قد أشار إلى وجود علائق ترابطية دلالية بين المداخل المعجمية، والتي بإمكانها أن تصنّف النّظام اللساني إلى مجموعة من الأنساق يختلف بعضها عن بعض، وهو ما يسميه بالعلائق التراتبية rapports associatifs[2]، بالإضافة إلى وجود علائق أخرى كعلاقة التقابل، والعلاقة العكسية، وعلاقة الترادف، وعلاقة التدرج أو التعاقب[3]، أو كما جمعها المختصون في خمس علائق، وهي: الترادف، الاشتمال، وعلاقة الجزء بالكل، والتنافر، والتضاد، وبواسطتها يتم تمييز معنى كلمة عن أخرى داخل الحقل الواحد[4]، ومنه تكمن أهمية الحقول الدلالية في الكشف عن أوجه الشبه والاختلاف بين تلك الكلمات المدرجة ضمن الحقل الدلالي الواحد[5].

وإذا كان الغربيون قد نظّروا إلى هذه النظرية بمبادئ وأهداف، فإنه لا ينبغي لنا أن ننسى أن العرب القدامى كانوا سبّاقين لهذا الطرح، بداية من التأليف في الرسائل المعجمية التي تضم موضوعاً أو تخصصاً واحداً؛ كالنبات والشجر، وخلق الإنسان للأصمعي، والخيل لأبي عبيدة بن معمر بن المثنى، إلى ما يسمى بمعاجم الموضوعات ذات الموضوعات المتعددة؛ ككتاب فقه اللغة للثعالبي، والمخصص لابن سيده[6].

وفي القرن الثامن الهجري نجد أحد علماء العرب الذين كان لهم باع في هذا الجانب، ألاَ ابن القيم الذي حاول جمع بعض الكلمات وترتيبها ضمن باب واحد، أو بالأحرى حقل دلالي واحد يجمعها، فنجد من ذلك -على سبيل التمثيل- لفظة "المحبة" التي جعل منها عدة ألفاظ، ولكنها تعود في الأخير كلها ضمن حقل الأم، وهو حقل "مراتب المحبة"، حيث قدّم

---

(1) علم الدلالة، مختار عمر، ص79.

(2) ينظر مباحث في اللسانيات، أحمد حساني، ص181، ديوان المطبوعات الجامعية، ط6، 1999.

(3) ينظر مدخل إلى علم الدلالة، سالم شاكر، ص44، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، ط11، 1992.

(4) ينظر الدلالة والنحو، د.صلاح الدين صالح حسنين، ص65، ط1، (د.ت).

(5) ينظر المرجع نفسه، ص76.

(6) ينظر أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، د.أحمد عزوز، ص23-25، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002.

شرحاً موجزاً لتلك الألفاظ المنتمية لهذا الحقل، ليبيّن لنا حقيقة الربط الدلالي بينها وبين حقل الأم، ومنها[1]:

- العلاقة: وهي علاقة لتعلق القلب بالمحبوب.
- الإرادة: وهي ميل القلب إلى محبوبه.
- الصبابة: وهي انصباب القلب إليه.
- الغرام: وهو الحب اللازم للقلب.
- الوداد: وهو صفو المحبة وخالصها ولبها.
- الشغف: وهو من الحب الواصل إلى غشاء القلب.
- العشق: هو الحب المفرط الذي يخاف على صاحبه منه.
- التتيّم: وهو التعبّد والتذلل.
- التعبّد: وهو فوق التتيم، وهو غاية الحب وغاية الذل، ولا تصلح هذه المرتبة لأحد غير المولى ﷻ.
- الخَلَّة: وهي رتبة لا تقبل المشاركة، أو هي المحبة التي تخللت روح الحب وقلبه، والتي اختص بها الخليلان؛ إبراهيم ومحمد صلوات الله وسلامه عليهما.

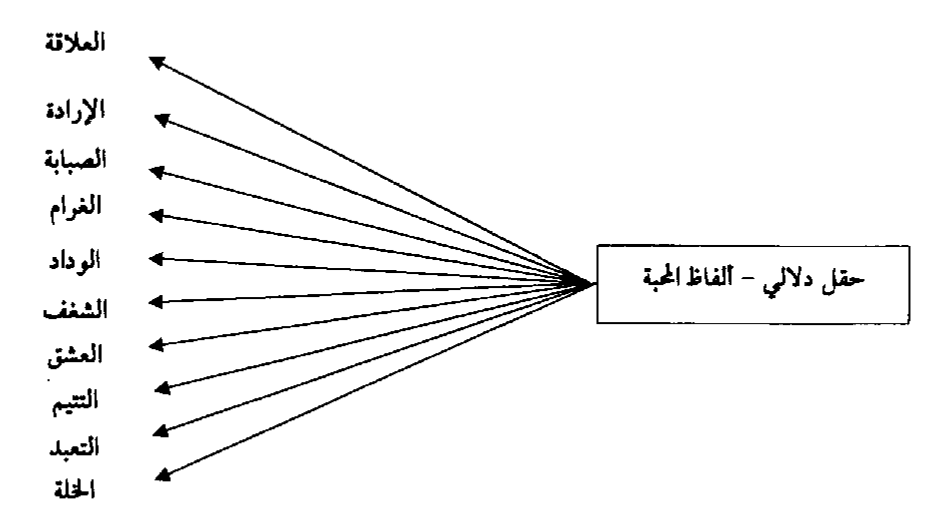
بالإضافة إلى وجود ألفاظ أخرى تنتمي إلى حقل المحبة أشار إليها ولا نريد الإطالة فيها، منها: الشوق، الهوى، الخلابة، السّدم، واللهف، والحنين، والاستكانة، واللّوعة، والجنون، والهيام وغير ذلك، ليصل عددها الإجمالي حسبه إلى خمسين لفظة تنتمي إلى لفظ المحبة[2].

---

(1) ينظر مدارج السالكين، 2/ 743-746.

(2) ينظر روضة المحبين، ص21-62.

وأما عن تلك المراتب الأولى لحقل المحبة يمكننا تبيانها بالترسيمة الآتية:



ومثله -أيضا- ما نجده في حقل ألفاظ أطعمة الدعوات التي تجري مجرى الشكران، وأن الإطعام عند هذه الأشياء أحسن من تفريق اللحم[1] حسب رأيه. وإن حاول جمعها ضمن حقل دلالي رئيسي واحد باعتبار الانتماء، فإن دلالتها تختلف بحسب الاستعمال، وهي كالآتي[2]:

- القرى: طعام الضيفان.
- المأدبة: طعام الدعوة.
- التحفة: طعام الزائر.
- الوليمة: طعام العرس.
- الخرس: طعام الولادة.
- العقيقة: الذبح عنه يوم حلق رأسه في السابع.

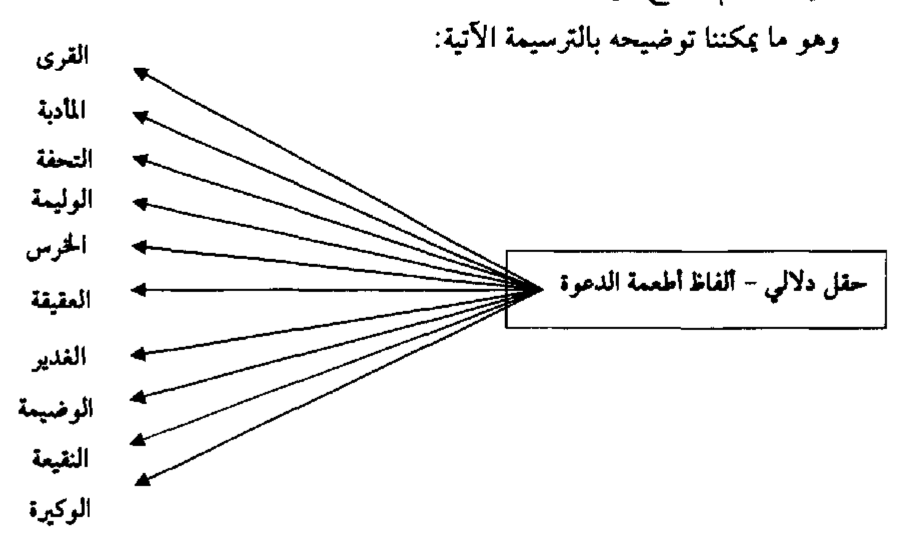
---

(1) ينظر تحفة المودود، ص58.

(2) المصدر والصفحة نفسهما، وزاد عنها أبو منصور الثعالبي: الشُنْدُخِيَّةُ: طعام الأملاك. والسُلْفَةُ واللُّهْنَةُ: طعام المتعلل قبل الغذاء. فقه اللغة وسر العربية، ص287، تحقيق: د. جمال طلبة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـ-2011م.

- الغديرة: طعام الختان.
- الوضيمة: طعام المأتم.
- النقيعة: طعام القادم من سفره.
- الوكيرة: طعام الفراغ من البناء.

وهو ما يمكننا توضيحه بالترسيمة الآتية:



ومن خلال ذلك، يمكننا القول إن ابن القيم عمل جهداً دلالياً كبيراً لا يقل عن نظيره من اللغويين الذين عملوا بهذا النهج في جمع الألفاظ وتبويبها ضمن حقل دلالي واحد، فهو جهد دلالي معجمي إنْ صح التعبير؛ فإن ألفاظ المحبة المتعددة التي جمعها من خلال أقوال العلماء، وتصنيفها ضمن حقل المحبة لهو عمل دلالي بلا نظير. والكلام نفسه يُقاس على عمله في جمع أنواع أطعمة الدعوة ضمن حقل دلالي واحد، وهو ما يؤكد ما قلناه سابقاً بأسبقية علمائنا العرب القدامى في التفكير والتصنيف في هذا الجانب.

وأما عن دراسة العلاقات القائمة بين تلك الكلمات المنضوية تحت حقل المحبة أو تحت حقل أطعمة الدعوة فذلك يرجع إلى إسقاط العلاقات الخمس؛ الترادف، والاشتمال، وعلاقة الجزء بالكل، والتضاد، والتنافر من أجل الوقوف على تداخل، أو تقارب، أو تنافر، أو اشتمال بين لفظة وأخرى لهما الانتماء نفسه ضمن الحقل الدلالي الواحد، وهو عمل

الدّارس المتفرّد باختيار الحقل الواحد، ودراسته دراسة موسّعة، لأجل الوصول إلى تحليل دلالي عميق.

3- النظرية السياقية:

تهدف هذه النظرية إلى دراسة المعنى طبقاً للمنهج السياقي، ويعد فيرث Firth زعيم هذا الاتجاه؛ حيث أعطى أهمية كبرى للوظيفة الاجتماعية للغة، وأنه يؤمن بأن معنى الكلمة لا يتكشّف إلاّ من خلال وضعها في سياقات مختلفة. كما أن معنى الكلمة عند أصحاب هذه النظرية هو استعمالها في اللغة، أو دورها الذي تؤديه في اللغة[1].

وإذا كان فيرث قد أُشتهر بقضية السياق في الدرس الغربي الحديث، فإن علماءنا العرب القدامى كانوا على دراية تامة بأهمية السياق، بل كانوا سبّاقين إليه قبل فيرث بعدة قرون، نظراً لأهميته في الكشف عن المعنى.

ومن هؤلاء العلماء القدامى الذين اهتموا به نجد ابن القيم الذي أعطى هو الآخر أهمية كبرى لعامل السياق في التعامل مع النصوص الشرعية باعتبارها أرقى النصوص، حيث يقول في أهمية السياق: "السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته. فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ۝٤٩﴾[2] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير"[3]؛ فهو بذلك يؤكد على أهمية السياق في الكشف عن المعنى المقصود من النص، لا الاكتفاء بمعنى اللفظ خارج السياق باعتباره لا يتعدى المدلول المعجمي، وإنما أكّد على مراعاة أسباب النزول للكشف عن سياق الحال أو المقام؛ باعتبار أن الآية الكريمة نزلت في أبي جهل، وأن

---

(1) ينظر علم الدلالة، مختار عمر، ص68، وفصول في علم الدلالة، فريد عوض، ص157، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1426هـ-2005م.

(2) سورة الدخان، الآية 49.

(3) بدائع الفوائد، 4/ 08.

دلالة العزيز الكريم لا تفضي إلى معنى العزة والكرامة في هذا النص، وإنما هذه الدلالة ليست إلاّ الذليل الحقير، أو أنها على معنى الاستهزاء والتوبيخ والاستخفاف كأن يقال: "أنت الذليل المهان"[1]، وبالتالي لا بد من مراعاة سياق الحال الذي يعد شرطا من شروط صحة الكلام.

وحين إشارته ابن القيم إلى إرشادات السياق، فهو بذلك يقصد أن السياق ما هو شامل لسياق النظم والمقال والغرض الذي سيق النص من أجله، فبناء على تفسير السياق بالغرض الذي جاء الخطاب له يدخل في إرشادات السياق جميع القرائن اللفظية والحالية التي تجلّي غرض السوْق[2].

وإذا كان ابن القيم يولي أهمية للسياق؛ فانه بذلك يولي أهمية للقرائن لأجل إيضاح المعنى، حيث يقول: "إن اللفظ لا بد أن يقترن به ما يدل على المراد به"[3]، وبذلك نجده يوضح أن القرائن عنده على ضربين: قرائن لفظية، وقرائن معنوية، حيث يقول: "والقرائن ضربان؛ لفظية ومعنوية، واللفظية نوعان: متصلة ومنفصلة[4]، والمتصلة ضربان: مستقلة وغير مستقلة، والمعنوية إما عقلية وإما عرفية؛ والعرفية إما عامة وإما خاصة، وتارة يكون عرف المتكلم وعادته، وتارة عرف المخاطَب وعادته"[5]؛ أي أن القرينة العرفية عنده هي القرينة الحالية أو المقامية التي تعود إلى سياق الحال، وأنه أدرجها ضمن القرائن المعنوية، وأن القرينة اللفظية هي ما تسمى بالقرائن المقالية. وهو ما يؤكده في موضع آخر على أهمية

(1) ينظر دلالة السياق، د.ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، ص140، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1424هـ والجامع لأحكام القرآن، 16/ 148.

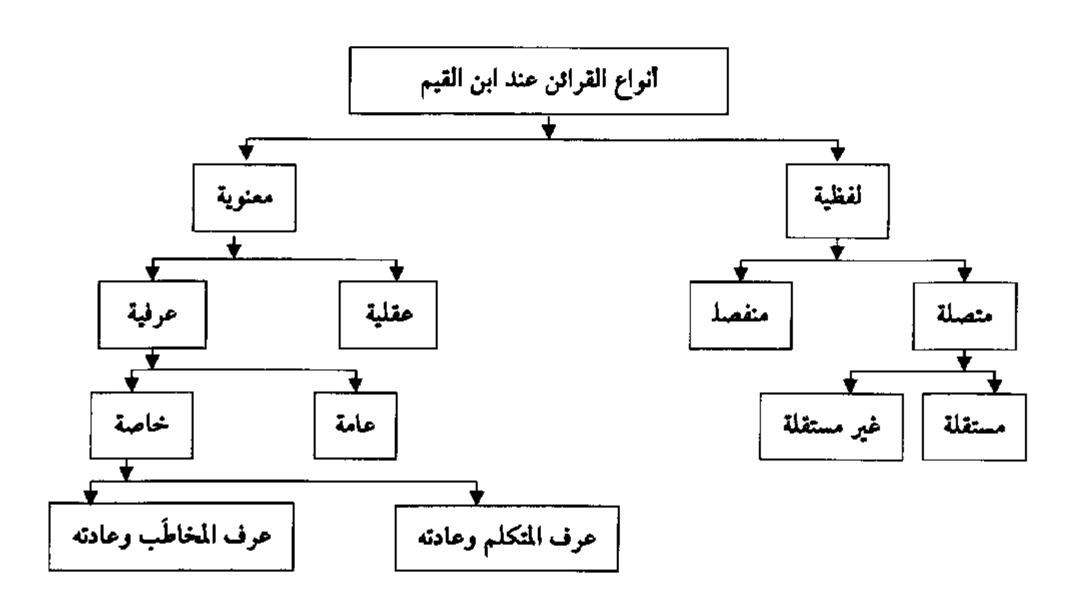
(2) ينظر نظرية السياق - دراسة أصولية، د. نجد الدين قادر كريم الزنكي، ص131، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ-2006م.

(3) مختصر الصواعق، 2/ 427.

(4) القرائن المقالية المتصلة: وهي عناصر لغوية إما كلمات أو جمل سابقة أو لاحقة تكشف عنصراً لغوياً آخر غير معروف، وتقع معه في نفس السياق، وهذا النوع يسمى عند المحدثين بالسياق الأصغر (Micro-Context). وأما القرائن المقالية المنفصلة فهي عناصر لغوية تكشف مدلول عنصر لغوي غير معروف ولا تقع في مساقه، وسمي هذا النوع عند المحدثين بمصطلح السياق الأكبر (Macro-Contex). ينظر دلالة تراكيب الجمل، ص256، ودراسة المعنى عند الأصوليين، ص40-42.

(5) مختصر الصواعق، 2/ 428.

القرائن بقوله: "لأن من القرائن ما يجب أن يكون لفظيا كمخصصات الأعداد وغيرها، ومنها ما يكون معنوياً كالقرائن الحالية والعقلية، والنوعان لا بد أن يكونا ظاهرين للمخاطب ليفهم من تلك القرائن مراد المتكلم، فإذا تجرد الكلام عن القرائن فإن معناه المراد عند التجرد، وإذا اقترنا بتلك القرائن فهم معناه المراد عند الاقتران، فلم يقع لبس في الكلام المجرد ولا في الكلام المقيد"[1]، وهو ما يمكن توضيح رأيه في القرائن بالترسيمة الآتية:



وإذا عرفنا أن بعض العلماء المحدثين قد تنبهوا إلى أن معنى الوحدة الكلامية لا يمكن تحديده والوصول إليه إلاّ باصطحاب السياق كرأي تمام حسان[2]، ومنه نجد أن ابن القيم تنبّه إليه من قبل في إشارته إلى ضرورة السياق لتحديد معنى الوحدة الكلامية، بل إن إهماله يؤدي إلى الخروج عن المعنى الأصلي المقصود إلى المعنى غير المقصود، وذلك حينما يؤكد

(1) المصدر نفسه، 1/ 149، وينظر الصواعق المرسلة، 2/ 752-753.
(2) ينظر اللغة العربية معناها ومبناها، ص352-353.

على أن "تجرد اللفظ عن جميع القرائن الدالة على مراد المتكلم ممتنع"[1]، وهو ما يجعلنا أن ندرس القرائن من منظور ابن القيم من جهتين:

أ- القرائن المقالية **Linguistic Context**:

ونخص في هذا المقام ما دعا إليه فيرث بـ "ترتيب الحقائق في سلسلة من السياقات، أي سياقات كل واحد منها ينضوي تحت سياق آخر، ولكل واحد منها وظيفة بنفسه، وهو عضو في سياق أكبر، وفي كل السياقات الأخرى، وله مكانه الخاص فيما يمكن أن نسميه سياق الثقافة"[2].

ولزيادة وضوح أكثر عن السياق الأكبر نجد أولمان أثناء حديثه عن السياق يقول: "وكلمة السياق Context قد استعملت حديثاً في عدة معان مختلفة، والمعنى الوحيد الذي يهم مشكلتنا في الحقيقة هو معناها التقليدي؛ أي النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم بأوسع معاني هذه العبارة. إن السياق على هذا التفسير ينبغي أن يشمل -لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب- بل والقطعة كلها والكتاب كله"[3]. وأنه أمام هذا التطابق النصي بين فيرث وأولمان فيما يسمى بالسياق الأكبر الموسع، أو ما يعرف بالقرائن المقالية المنفصلة عند الأصوليين، فإننا نجد البعض منهم قد تنبّه إلى تلك القضية التي أشار إليها كلٌ من فيرث وأولمان، خصوصاً أثناء تصورهم لكيفية امتداد السياق على مستوى النظم العام الذي هو مرهون بتصورهم للمعنى، "فالجمهور القائلون بالوضع يرون أن معنى الجملة إذا كان واضحاً فإن سياقها لا يمتّد إلى خارجها، ووضوح معنى الجملة مرهون بوضوح مفرداتها وكونها استعملت في المعاني الموضوعة لها، فإذا كانت المفردات غير مستعملة في معانيها الوضعية فإن الجملة تنفتح على السياق الأوسع وتتعين لمعرفة معناها القرائن"[4].

---

(1) بدائع الفوائد، 4/ 168.

(2) دور الكلمة في اللغة، ص67.

(3) المرجع نفسه، ص61-62.

(4) نظرية السياق، ص252.

ولعلّ ابن القيم يعد من أبرز من تبنى هذا الرأي، حيث نجده يقول: إن كل جملة مفيدة لمعناها وحكمها. وسببها وغايتها منفردة به عن الجملة الأخرى، واشتراكهما في مجرد العطف لا يوجب اشتراكهما فيما وراءه، وإنما يشترك حرف العطف في المعنى إذا عطف مفرداً على مفرد، فإنه يشترك بينهما في العامل؛ كقام زيد وعمرو. وأما نحو: اقتل زيداً، وأكرم بكراً، فلا اشتراك في معنى. وأبعد من ذلك ظن من ظن أن تقييد الجملة السابقة بظرف أو حال أو مجرور يستلزم تقييد الثانية، وهذا دعوى مجردة بل فاسدة قطعاً. ومن تأمل تراكيب الكلام العربي جزم ببطلانها[1]؛ أي أن الاشتراك في المعنى لما يقع في العطف بين كلمتين، أما إذا كان بين الجمل التي تسبقها أو التي تلحقها فإن العطف في هذه الحال لا يفيد الاشتراك في المعنى، ما دام أن الجملة أفادت معنى بنفسها، وهو ما جعله يعتبر أن القرائن المقالية أكمل من القرائن الحالية بقوله: "وأدلة القرآن في أعلى مراتب الأدلة وأشدها ارتباطاً بمدلولها واستلزاماً له...فدلالة المقال أكمل من دلالة الحال، ودلالة الحال المعينة أكمل من الدّلالة الكلية المنطقية، ودلالة كلام الله أكمل من دلالة كل كلام"[2]؛ وهذا الشيء ينطبق إذا كان المعنى تاماً من أول وهلة، ولا يحتاج فيه صاحبه إلى البحث عن دلالات أخرى قد تكون خفية.

وبالتالي يمكننا القول، إن ابن القيم من خلال إيمائه إلى السياق الأكبر الموسع الذي هو نتيجة عمل القرائن اللفظية المنفصلة فإنه بذلك سبّاق على فكرة فيرث صاحب نظرية السياق، وكذا أولمان الذي نحى منحى فيرث في إشارته إلى هذا النوع من السياق، أو القرائن اللفظية.

ب- القرائن الحالية **Context of Situation**:

لقد أقام فيرث نظريته في سياق الحال على أفكار الأنثروبولوجي برونسلاو مالينوفسكي (ت1943م) متأثراً به، ومتبنّياً لأفكاره، ومعترفاً بأنه مدين له في هذا السبق،

---

(1) بدائع الفوائد، 4/ 149-150.

(2) الصواعق المرسلة، 2/ 764-765.

وجعل سياق الحال التصور الأساسي في علم الدلالة، بل إنه جعل مصطلح الدلالة مرادفاً للدراسة السياقية. ولكن فيرث شعر بأن سياق الحال لدى ما لينوفسكي لم يكن مرضياً للاتجاه اللغوي الأكثر دقة وإحكاماً[1]، ولكنه فضّل أن ينظر إلى سياق الحال باعتباره جزءاً من أدوات عالم اللغة، مثله مثل الفصائل النحوية التي يستخدمها[2]. ولذلك فإن من جملة العناصر المكوّنة لسياق الحال عند الغربيين نجد[3]:

- شخصية المتكلم والسامع وتكوينهما الثقافي، وشخصيات من يشهد الكلام غيرهما، ومدى مشاركتهم في الكلام.
- العوامل والظواهر الاجتماعية ذات العلاقة باللغة، والسلوك اللغوي، كحالة الجو والوضع السياسي ومكان الكلام.
- أثر الحدث الكلامي في المشتركين.

وإذا كانت فكرة سياق الحال تقوم على تلك العناصر السالفة الذكر عند الغربيين، فإننا نجد العرب القدامى هم كذلك أشاروا إلى هذا الضرب من السياق؛ أي سياق الحال، فابن القيم لم تكن إشارته عابرة في تناوله لهذه القضية، وإنما هو الآخر نبّه إلى عناصر سياق الحال الواجب توافرها في العملية التخاطبية، والمتمثلة في المتكلم والمستمع، وأثر الحدث الكلامي، وذلك لما نجده يؤكد على أن المراد تابع لقصد المتكلم وإرادته بقوله: "فاللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة، فإذا دعي إلى غداء فقال: والله لا أتغدى، أو قيل له: "نم" فقال: والله لا أنام، أو اشرب هذا الماء فقال: والله لا أشرب، فهذه كلها ألفاظ عامة نقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي العام إلى آخر العمر، والألفاظ ليست تعبُّدية، والعارف يقول: ماذا أراد، واللفظي يقول: ماذا قال"[4]؛ وهذا راجع إلى طبيعة الفهم؛ فمنه ما

---

(1) ينظر فصول في علم الدلالة، د.فريد عوض حيدر، ص123.

(2) علم الدلالة، بالمر، ص77.

(3) ينظر فصول في علم الدلالة، ص124، وعلم اللغة، محمود السعران، ص339، والمعنى وظلال المعنى، ص121.

(4) أعلام الموقعين، 1/ 170.

هو مختص بالسامع وهو بهذه الصفة يكون متسماً بالفهم الإضافي أو النسبي الذي قد يوافق مراد المتكلم، وقد لا يوافقه، ومن هذا الفهم -أيضا- ما هو بحسب مقصود المتكلم؛ هو غاية البحث الأصولي عند الأصوليين؛ لأن مقصود الشارع الحكيم هو غرض التشريع[1].

ونجد ابن القيم يركز على العلاقة ما بين قصدية المتكلم وفهم السامع -المثالي للخطاب، وإلى ما يصاحب المتكلم ومراده يتم حسب درجة فهمه للنصوص، وبمساعدة الدلائل العقلية والقرائن الحالية، حيث يقول: "فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضَحَ بأيٍّ طريق كان، عُمِلَ بمقتضاه، سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماءة أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مُطّردة لا يُخِلُّ بها"[2]، وإذا كان سياق الموقف يأخذ بدلالة الكلمة على الحقيقة بعد البحث فيها، فإن الشارع الحكيم يسقط ألفاظاً في حالة ما إذا كان المتكلم غير قاصد لمعانيها، يقول ابن القيم: "ومن تدبر مصادر الشرع وموارده، تبيّن له أن الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد المتكلم بها معانيها، بل جرت على غير قصد منه؛ كالنائم والناسي والسكران والجاهل، والمكره والمخطئ من شدة الفرح، أو الغضب أو المرض ونحوهم، ولم يكفر من قال من شدة فرحه براحلته بعد يأسه منها: 'اللهم أنت عبدي، وأنا ربك'"[3]؛ وبذلك لم يكن الأخذ بهذه الألفاظ باعتبار غياب الإرادة أو القصد للمتكلم في مثل هذه الحالات.

وإذا كانت نظرية سياق الحال تقوم على مراعاة حال الخطاب، أو الذي يتنوع باختلاف مقاصد المتكلم (المخاطَب) ومراده وعاداته، فإننا نجد ابن القيم قد أولى أهمية كبيرة بمراعاة حال الخطاب، وذلك حينما عاب على الظاهرية تقصيرهم في فهم النصوص، من حيث أخذهم بظواهرها، ولم يأخذوا بالحكم المقصود أصلاً من المخاطب (المشرع)، وسبب هذا حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ، دون إيمائه وتنبيهه وإشارته ومساقه وعرفه عند

---

(1) ينظر دلالة السياق، ص142.

(2) أعلام الموقعين، 1/ 170.

(3) المصدر نفسه، 3/ 664، وينظر أيضا نفسه، و2/ 634، و3/ 642.

المخاطبين، فقالوا: إذا بال جرَّةً من بول وصبَّها في الماء لم تنجّسه، وإذا بال في الماء نفسه ولو أدنى شيء نجَّسَه، ولو أنهم نزلوا عند مساق النص واعتبروا حال البول في نفسه لما ذهبوا إلى هذا الرأي[1]؛ وذلك كمثل من وقف مع الظواهر والألفاظ ولم يراع المقاصد والمعاني إلا كمثل رجل قيل له: لا تسلم على صاحب بدعة، فقبّل يده ورجله ولم يسلّم عليه، وكمن قال لوكيله: بِع هذه السلعة، فباعها بدرهم وهي تساوي مائة[2]؛ فهذا ولا بد من معرفة المقاصد الشرعية باعتبار حال الخطاب، لا الوقوف على المعنى الظاهري السطحي للألفاظ الذي ربما يتعدى معناه إلى المعنى الخفي غير الظاهر وهو المقصود؛ الذي يحتاج لأجل اكتشافه استحضار واستثمار دلالات مساعدة كدلالة الإيماء، والإشارة، والتنبيه، باعتبار أن كثيراً من الأحكام الشرعية هي غير مستنبطة من ظواهر النصوص، وإنما هي بعد استثمار تلك الدلالات لأجل الوصول إلى الحكم الشرعي المقصود ضمن خطاب ما.

وإذا كنت فكرة سياق الحال تقوم على المتكلم والمستمع في العملية التخاطبية، باعتبار أن المتكلم له عادات ومقاصد وإرادات، فكذلك أن السامع لا بد من معرفته بهذه الأمور لأجل الوقوف على مقاصد المتكلم، وهذا ما نبّه عليه ابن القيم بقوله: "كلما كان السامع أعرف بالمتكلم وصفاته وقصده وبيانه وعادته كان استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم"[3]؛ لأن من ضروب سياق الحال عند الأصوليين والمفسرين مراعاة سبب النزول؛ لأنه كلما تحققنا من المعرفة الحقيقية الكاملة لسبب نزول آية ما، إلاّ واقتربنا من الوصول إلى مقصدية الشارع الحكيم فيها، وهذا ما نجده عند ابن القيم حين إقراره على الأخذ والعمل بآراء الصحابة ﷺ بحكم معاصرتهم للرسول ﷺ، ومشاهدته، والسماع منه مباشرة، وأنهم عرفوا أسباب نزول الآي في ذلك الوقت، وذلك لما نجده يقول: "وهذا من كمال فقه الصحابة وعلمهم، واستيلائهم على معرفة طرق الأحكام ومداركها، وهو يدل على...أن علم الرب تعالى بما يفعلون في زمن شرع الشرائع ونزول الوحي، وإقرارَه لهم عليه، دليل على عفوه

---

(1) ينظر المصدر نفسه، 1/ 173، وينظر نظرية السياق، ص385-386.

(2) المصدر الأول نفسه، 3/ 679.

(3) الصواعق المرسلة، 2/ 744.

عنه"[1]، ولذلك إذا أراد أحد من الصحابة ﷺ أن يفتي عن الرسول ﷺ باعتبار لمشاهدته وسماعه، فإن تلك الفتوى لا تخرج عن أوجه اعتبرها ابن القيم مقبولة، أحدها: أن يكون سمعها من النبي ﷺ. الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها منه. الثالث: أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهماً خفي علينا. الرابع: أن يكون قد اتفق عليها مَلَؤهم ولم ينقل إلينا إلاّ قول المفتي بها وحده. الخامس: أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنّا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي ﷺ ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته، وسماع كلامه والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي ومشاهدة تأويله بالفعل، فيكون فهم ما لا نفهمه نحن"[2]، ولذلك فإنه ينبغي على المفتي في ممارسته للإفتاء أن يكون عالماً بقضايا اللغة، وأن المشرّع اعتّد بعنصر المتكلم، فتغيرت الفتوى بحسب تغير أحوال المتكلمين ونياتهم وأزمنتهم وأمكنتهم، باعتبار أن الفتوى رسالة شرعية مطابقة لأحكام الدين الحنيف، تخرج في ثوب لغوي مناسب للموقف ومقتضى الحال، وإلاّ لكانت الفتوى غير صحيحة وغير محققة لغرض الشرع، فمن حيث تغيّر الفتوى باختلاف المتكلم، وبناءً عليه تغير في دلالة اللفظ[3]. ومن ذلك ما نجده في رأي ابن القيم أن المطلّق في عهد النبي ﷺ وأبي بكر وجزء من عهد عمر إذا جمع الطلقات الثلاث في مرة واحدة، كانت تحسب طلقة واحدة، ورأى عمر ﷺ أن الناس قد استهانوا بالطلاق وكثر إيقاعه منهم ثلاثاً جملة واحدة، فأمضاه عليهم ثلاثاً عقاباً لهم[4]، وهو ما أدى إلى تغير في الفتوى من اعتبار تطليقة واحدة إلى ثلاثة تطليقات.

ولذلك نجد ابن القيم ينبّه على أن يكون الحاكم فقيهاً ومتبحراً في اللغة في الوقت نفسه، فكم من مسألة فقهية يحتاج فيها إلى تدخل الأدوات اللغوية المساعدة من أجل الوقوف على الحكم الصحيح بالمقصود؛ لأنه إذا لم يكن ملماً بأنواع القرائن والأمارات أو العلامات قد يغيب عليه الوصول إلى الحكم الصحيح، يقول ابن القيم: "والحاكم إذا لم يكن

---

(1) أعلام الموقعين، 2/ 569.

(2) المصدر نفسه، 3/ 970.

(3) ينظر فصول في علم الدلالة، ص140.

(4) ينظر اعلام الموقعين، 2/ 618.

فقيه النفس بالأمارات ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقامية كفقهه في جزئيات وكليات الأحكام أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه ولا يشكون فيه اعتماداً منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله"[1]، وينبه في موضع آخر على خطورة الأمر قائلاً: "وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طَبَّبَ الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضَرُّ ما على أديان الناس وأبدانهم"[2]؛ وهذا شبيه بالأخذ بظواهر النصوص دون اللجوء إلى المقاصد الخفية عن طريق الإيماء أو الإشارة أو التنبيه، أو الدلالة العقلية.

ونجد ابن القيم يعد أن القرينة الحالية هي أقوى من البيّنة والإقرار في الأخذ بالحكم، حيث يقول: "ولم يزل الأئمة والخلفاء يحكمون بالقطع إذا وجد المال المسروق مع المتهم، وهذه القرينة أقوى من البيّنة والإقرار؛ فإنهما خبران يتطرق إليهما الصدق والكذب، ووجود المال معه نص صريح لا تتطرق إليه شبهة، وهل يشك أحد رأى قتيلاً يتشحط في دمه، وآخر قائماً على رأسه بالسكين: أنه قتله؟ ولا سيما إذا عُرف بعداوته"[3].

وإذا كانت القرينة الحالية أقوى فذلك راجع إلى استناد العلماء على قول الرسول ﷺ: (البَيِّنَةُ عَلَى المُدَّعِي)[4]؛ والمقصود بذلك يضيف ابن القيم قائلاً: "إن عليه ما يصحح دعواه ليحكم له، والشاهدان من البيّنة. ولا ريب أن غيرها من أنواع البيّنة قد يكون أقوى

---

(1) الطرق الحكمية، ص04.

(2) أعلام الموقعين، 3/ 652.

(3) الطرق الحكمية، ابن قيم الجوزية، ص06، مكتبة دار البيان، د.ط، د.ت.

(4) سنن البيهقي الكبرى، 6/ 198.

منها كدلالة الحال على صدق المدّعي. فإنها أقوى من دلالة إخبار الشاهد والبيّنة والدّلالة والحُجّة، والبرهان والآية والتّبصرة والعلامة[1] والأمارة: متقاربة في المعنى"[2].

إن المشرع الحكيم جعل الأحكام مرتّبة على الأخذ والعمل بالقرائن، حيث يقول ابن القيم: "والمقصود أن الشرع لم يلغ القرائن ولا دلالات الحال، بل من استقرأ مصادر الشرع وموارده وجده شاهداً لها بالاعتبار مرتّباً عليها الأحكام"[3]، بل إن العمل بالقرائن لابد منه في الشرع والعقل والعرف، يقول ابن القيم في ذلك: "الرجوع إلى القرائن في الأحكام متفق عليه بين الفقهاء، بل بين المسلمين كلهم. وقد اعتمد الصحابة على القرائن في الحدود؛ فرجموا بالحبل، وجلدوا في الخمر بالقيء والرائحة، وأمر النبي ﷺ باستنكاه المقّر بالسكر[4] وهو اعتماد على الرائحة، والأمة مجمعة على جواز وطء الزوج للمرأة التي تهديها إليه النساء ليلة العرس، ورجوعه إلى دلالة الحال أنها هي التي وقع عليها العقد، وإن لم يراها ولم يشهد بتعيينها رجلان"[5]، وأن الأمة -كذاك- "مجمعة على جواز أكل الهدية وإن كانت من فاسق أو كانت من صبي، ومن نازع في ذلك لم يمكنه العمل بخلافه وإن قاله بلسانه. ومجمعة على جواز شراء ما بيد الرجل اعتماداً على قرينة كونه في يده وإن جاز أن يكون مغصوباً، وكذلك يجوز إنفاق النقد إذا أخبر بأنه صحيح رجل واحد ولو كان ذمياً. فالعمل بالقرائن ضروري في الشرع والعقل والعرف"[6]، حيث إنه "لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق...واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به

---

(1) أشار ابن القيم إلى مصطلح العلامة في أماكن مختلفة، وهو عنده مرادف لمصطلحات: السيما، والآية، والأمارة. ينظر في ذلك: طريق الهجرتين، ص310، والطرق الحكمية، ص06، 12، 86، 87، وبدائع الفوائد، 1/ 44، وتحفة المودود، ص132، والتفسير القيم، ص177، ص323-324، ص459-463، ومدارج السالكين، 1/ 109، 1/ 259، 1/ 233-234، 2/ 702، 2/ 705، وأعلام الموقعين، 1/ 78، 1/ 252، 3/ 779-780، 3/ 788-790، وشفاء العليل، ص61، ص83-84، ، والصواعق المرسلة، 1/ 342، 2/ 681.

(2) الطرق الحكمية، ص11، وينظر بدائع الفوائد، 3/ 105، وأعلام الموقعين، 1/ 79.

(3) المصدر الثاني والصفحة نفسهما، وينظر المصدر الأول، ص17.

(4) يوجد لفظ "الزنا" في هذا القول المطبوع، والأصل هو السكر، وربما خطأ مطبعي.

(5) بدائع الفوائد، 4/ 11-12.

(6) المصدر نفسه، 4/ 12.

علماً[1]؛ لأن كثيراً من الأحكام الشرعية تحتاج إلى استثمار القرائن وغيرها من أجل الاستنباط، وهذه ميزة خص بها المولى ﷻ أصحاب الاجتهاد، والمتوسّمين من عباده الصالحين، ولذلك فإن الحكم يؤخذ بموجب القرائن إذا قويت. وأما إذا ضعفت فالأحرى عدم الأخذ بها، وهو ما يؤكده ابن القيم بقوله: "والمعوّل في ذلك على القرائن، فإن قويت حكم بموجبها، وإن ضعفت لم يلتفت إليها، وإن توسّطتْ طلبَ الاستظهارَ وسلكَ طريق الاحتياط"[2]؛ أي أنه إذا كانت القرينة بين الضعف والقوة، أو بين بين، ففي هذه الحال يتوجب الاحتياط في الحكم بموجبها.

وإذا كان ابن القيم يركز أكثر على أهمية عنصر المتكلم بالنسبة لسياق الحال، فإننا نجده لا يُقصّر من اهتمامه بعنصر المستمع باعتباره طرفاً رئيسياً في العملية التخاطبية، وذلك أن المستمع تتفاوت درجة فهمه للنص حسب طاقته وإدراكه، فربما يفهم النص على ظاهره، وربما يفهمه حسب إعمال دلالة الإيماء أو الإشارة أو التنبيه، أو القرائن الحالية وغير ذلك، وهو ما سماه من قبل بالدلالات الإضافية التي هي راجعة إلى فهم السامع، وذلك أن "المقصود: تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين، أو منهم من يفهم عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده"[3]؛ وهذا -كما قلنا من قبل- راجع إلى نسبة التفاوت الحاصل بين المستمعين أو المتلقين في استنباطهم للمعاني المحتملة للوحدة الكلامية؛ لأن فهم المستمع لمقصد المتكلم نعمة من عند المولى ﷻ، حيث يقول ابن القيم: "صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده بل ما أعطي عبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجل منهما بل هما ساقا الإسلام وقيامه

---

(1) أعلام الموقعين، 1/ 78.

(2) الطرق الحكمية، ص178.

(3) أعلام الموقعين، 1/ 270-271.

عليهما...وصحة الفهم نور يقذفه الله في قلب العبد يميّز به بين الصحيح والفاسد والحق والباطل والهدى والضلال والغي والرشاد ويمدّه حسن القصد"[1].

ومن خلال ما سبق، يتبيّن أن ابن القيم تنبّه إلى فكرة السياق، وسياق الحال، والقرائن بأنواعها[2]، وعمل بهذه الفكرة في مجال استنباط الأحكام الشرعية، ومُقراً ومعترفاً بأهميتها لأجل الوقوف على أغراض المتكلمين ومقاصدهم، وأن فكرة القرائن الحالية المقامية هي مُكمّلة لفكرة القرائن المقالية اللفظية عنده، وبالتالي فإن القرينتين تشكلان ما يسمى بالنظرية السياقية عند ابن القيم لفهم معنى الوحدة الكلامية، وأننا نجده بذلك يتقاطع مع مفهوم السياق العام عند فيرث وأتباعه، وهو ما عبّر عنه أولمان بقوله: "النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم، بأوسع معاني هذه العبارة، أن السياق على هذا التفسير ينبغي أن يشمل - لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب- بل والقطعة كلها والكتاب كله، كما ينبغي أن يشمل -بوجه من الوجوه - كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات، والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تنطق فيه الكلمة لها هي الأخرى أهميتها البالغة في هذا الشأن"[3]. وهو ما نؤكده مرة أخرى على أن فكرة السياق في النظرية السياقية تلتقي مع آراء ابن القيم في قالب واحد، وأنها سابقة على آراء الغربيين كفيرث وأولمان ومالينوفسكي بعدة قرون.

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 77-78.

(2) أشار ابن القيم إلى هذه المصطلحات في أكثر من موضع أثناء تعامله مع النصوص، ينظر: طريق الهجرتين، ص88، ص128، ص256، والتبيان في أقسام القرآن، ص21، ص118، ص127، ص182، وبدائع الفوائد، 1/ 20-21، 1/ 166-168، 3/ 12، 3/ 105، 4/ 149-150، وتحفة المودود، ص126، وروضة المحبين، ص343-344، وحادي الأرواح، ص156، والتفسير القيم، ص183، ص265، ص307، 395-396، والفوائد، ص97، ومدارج السالكين، 1/ 233-234، وأعلام الموقعين، 1/ 78، 1/ 84، 1/ 170، 1/ 276، 2/ 525-526، 3/ 684، 3/ 688، 3/ 757، 3/ 955، 3/ 970، وشفاء العليل، ص7، ص33، ص40، ص78، ص95، والصواعق المرسلة، 1/ 196-197، 1/ 201-205، 2/ 713-714، 2/ 752، 2/ 764-765، والجواب الكافي لمن سأل عند الدواء الشافي -الداء والدواء-، ابن قيم الجوزية، ص113، دار الكتب العلمية، بيروت.

(3) دور الكلمة في اللغة، ص62.

الفصل السادس

دلالة الألفاظ

من حيث الحقيقة والمجاز والتأويل

الفصل السادس

دلالة الألفاظ من حيث الحقيقة والمجاز والتأويل

1- الحقيقة والمجاز:

1-1- الحقيقة:

أ- مفهومها:

الحقيقة لغة مأخوذة من الحق، بمعنى الثابت، يقال حق الشيء: إذا ثبت. وهي على وزن فعيلة، إما بمعنى اسم فاعل؛ أي الحاقة والثابتة. أو اسم المفعول؛ أي المثبتة[1].

وأما من حيث الاصطلاح فنجد ابن القيم يعرفها بتعريف مشهور قائلاً: إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له أولاً...ثم زاد بعضهم: في العرف الذي وقع به التخاطب لتدخل الحقائق الثلاث، وهي: اللغوية، والشرعية، والعرفية"[2]؛ أي أن الحقيقة هي راجعة إلى طبيعة الواضع.

ب- أقسامها:

ومن خلال قول ابن القيم السابق نجد الحقيقة على ثلاثة أقسام؛ لغوية، وشرعية، وعرفية[3]، وأن كل قسم من هذه الأقسام يخضع إلى طبيعة الواضع، فإذا كان صاحب الوضع هو اللغوي كانت لغوية، وإذا كان هو الشارع كانت الحقيقة شرعية، وإذا تعارف

---

(1) ينظر لسان العرب، مادة (حقق)، 10/ 49.

(2) مختصر الصواعق، 2/ 384، وينظر أعلام الموقعين، 3/ 766.

(3) اللغوية: اللفظ المستعمل في معناه اللغوي؛ كالإنسان في الحيوان الناطق. والشرعية: اللفظ المستعمل في المعنى الموضوع له شرعاً؛ كلفظ الصلاة. العرفية: اللفظة المتنقلة من معناها إلى غيره بعرف الاستعمال العام أو الخاص. ينظر اصول الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، 1/ 292-293ن دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ-1998م.

الناس واصطلحوا حول لفظ معين كانت الحقيقة عرفية، وهو ما أكده في موضع آخر بقوله: "إنما يُفيد ثُبوتُ الوضع لغة أو شرعاً أو عرفاً"[1].

ولكننا نرى ثمرة الخلاف عند اللغويين يتمثل في إثبات الحقائق الشرعية، وأما بخصوص إثبات الحقائق اللغوية والعرفية فلا خلاف في ذلك، يقول الشوكاني موضحاً: "قد اتفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية، واختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية...فمحلُّ النزاع الألفاظ المتداولة شرعاً المستعملة في غير معانيها اللغوية"[2]. ومنه ما نجده عند ابن القيم في إقراره بثبوت الحقيقة الشرعية للفظ "الربا"، حيث يقول: "فإن الربا لم يكن حراماً لصورته ولفظه، وإنما كان حراماً لحقيقته التي امتاز بها عن حقيقة البيع؛ فتلك الحقيقة حيث وجدت وجد التحريم في أي صورة ركّبت وبأي لفظ عبّر عنها"[3]؛ وذلك باعتبار أن تحريم الربا هو من وضع الشارع، وأينما وُجد الربا فهو حرام بأي صيغة كان.

وأما بخصوص إبقاء بعض الألفاظ في القرآن الكريم على أصل وضعها اللغوي فهو كمثل ما نجده في لفظة "الصلاة"[4] في قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةًۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ۝﴾[5]، حيث اعتبر ابن القيم أن الصلاة باقية على المعنى اللغوي الذي هو

---

(1) زاد المعاد، 2/ 692.

(2) إرشاد الفحول، ص107-108.

(3) اعلام الموقعين، 3/ 678-679.

(4) يقول ابن تيمية: تنازع الناسُ هَل فِي اللُّغَةِ اسماءٌ شرعيةٌ نقلها الشارعُ عن مسمَّاهَا فِي اللغةِ، أوْ أنها باقيةٌ فِي الشَّرْعِ على ما كانت عَلَيه فِي اللُّغَةِ، لَكِنَّ الشَّارِعَ زادَ فِي أحكامِهَا لَا فِي مَعْنَى الأَسْمَاءِ؟. وَهَكَذَا قَالُوا فِي اسم "الصَّلَاةِ" و"الزَّكَاةِ" و"الصِّيَامِ والْحَجِّ" إنَّهَا بَاقِيَةٌ في كَلَامِ الشَّارِعِ عَلَى مَعْنَاهَا اللُّغوي، لَكِن زَادَ فِي أحكَامِها. وَمَقْصُودُهُم أنَّ الْإِيمَانَ هُوَ مُجَرَّدُ التَّصْدِيقِ، وَذَلِكَ يَحْصُلُ بِالْقَلْبِ وَاللِّسَانِ. وذهبتْ طَائِفَةٌ ثَالِثَةٌ إِلَى أنَّ الشَّارِعَ تَصَرَّفَ فِيهَا تَصَرُّفَ أهلِ الْعُرْفِ، فَهِيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللُّغَةِ مَجَازٌ، وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى عُرْفِ الشَّارِعِ حَقِيقَةٌ. وَالتَّحْقِيقُ أنَّ الشَّارِعَ لَمْ يَنْقُلْهَا وَلَمْ يُغَيِّرْهَا وَلَكِنْ اسْتَعْمَلَهَا مُقَيَّدَةً لَا مُطْلَقَةً كَمَا يَسْتَعْمِلُ نَظَائِرَهَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ [سورة آل عمران، الآية 97]، فَذَكَرَ حَجًّا خَاصًّا وَهُوَ حَجُّ الْبَيْتِ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ﴾ [سورة البقرة، الآية 158]، فَلَمْ يَكُنْ لَفْظُ الْحَجِّ مُتَنَاوِلًا لِكُلِّ قَصْدٍ بَلْ لِقَصْدٍ مَخْصُوصٍ دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ نَفْسُهُ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرِ اللُّغَةِ. مجموع الفتاوى، 7/ 298-299.

(5) سورة الأعراف، الآية 55.

الدعاء، وذلك أنها "باقية على مسماها في اللغة وهو الدعاء، والدعاء دعاء عبادة، ودعاء مسألة، والمصلي من حين تكبيره إلى سلامه بين دعاء العبادة، ودعاء المسألة، فهو في صلاة حقيقية لا مجازية، ولا منقولة، لكن خص اسم الصلاة بهذه العبادة المخصوصة كسائر الألفاظ التي يخصها أهل اللغة والعرف ببعض مسماها؛ كالدابة، والرأس، ونحوهما، فهذا غاية تخصيص اللفظ، وقصره على بعض موضوعه، ولهذا لا يوجب نقلاً ولا خروجاً عن موضوعه الأصلي"[1]؛ فهذا اللفظ مستعمل في معناه اللغوي؛ "لأن المصلي من أول صلاته إلى آخرها لا ينفك عن دعاء، إما دعاء عبادة وثناء، أو دعاء طلب ومسألة، وهو في الحالين داع، فما خرجت الصلاة عن حقيقة الدعاء"[2]، ولذلك فإن الصلاة كانت تحمل معنى الدعاء لغة، فإن المصلي لما يكون بين يدي ربه فهو بين دعاء عبادة، ودعاء مسألة، وبالتالي "فليس هذا من استعمال اللفظ المشترك في معنييه كليهما، أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، بل هذا استعمال له في حقيقته الواحدة المتضمنة للأمرين جميعاً، فتأمله فإنه موضع عظيم النفع، قل من يفطن له، وأكثر ألفاظ القرآن الدالة على معنيين فصاعدا هي من هذا القبيل"[3] يقول ابن القيم.

ومما هو معروف عند معظم الأصوليين أن اللفظ إذا دلّ بمنطوقه في حالة وروده من خطاب الشارع، وكان متردداً بين الحمل على الحقيقة الشرعية أو اللغوية، فهو بذلك يحمل على الحقيقة الشرعية أولاً، ومتى وُجدت وجب تقديمها على الحقيقة اللغوية[4]، وهو الأمر الذي نجد ابن القيم يأخذ به، ويفضّل حمل كلام الشارع إذا تردد بين حقيقتين لغوية وشرعية على الحقيقة الشرعية، وذلك لما يقول: إذا كانت أوامر الله ﷻ ورسوله ﷺ على التكرار حيث وردت إلاّ في النادر، علم أن هذا عرف خطاب الله ﷻ ورسوله ﷺ للأمة، والأمر إن لم يكن في لفظه المجرد ما يؤذن بتكرارٍ ولا فورٍ فلا ريب أنه في عرف خطاب الشارع للتكرار،

---

(1) جلاء الأفهام، ص61 .

(2) بدائع الفوائد، 3/ 7، والتفسير القيم، ص244.

(3) المصدر الأول نفسه، 3/ 4.

(4) ينظر مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الشريف التلمساني، ص46-47، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.

فلا يُحمل كلامُه إلاّ على عُرفه، والمألوف من خطابه، وإن لم يكـن ذلـك مفهومـاً مـن أصـل الوضع في اللغة"[1]، وذلك: "أن الأمـر يقتـضي الوجـوب والنهـي يقتـضي الفـساد، فـإن هـذا معلوم من خطاب الشارع، وإن كان لا تعرض لصحة المنهـي، ولا فـساده في أصـل موضـوع اللغة، وكذا خطاب الشارع لواحد من الأمة يقتضي معرفة الخاص أن يكـون اللفـظ متنـاولاً له ولأمثاله، وإن كان موضوعُ اللفظ لغـةً لا يقتـضي ذلـك؛ فـإن هـذا لغـة صـاحب الـشرع وعرفه في مصادر كلامه وموارده، وهـذا معلـوم بالاضـطرار مـن دينـه قبـل أن يعلـم صـحة القياس واعتباره وشروطه، وهكذا فالفرق بين اقتضاء اللفظ وعدم اقتضائه لغة وبين اقتـضائه في عرف الشارع وعادة خطابه"[2]، وهذا الحمل للحقيقة الشرعية على اللغويـة هـو مـا ناقـشه ابن القيم في المسألة الخلافية بالنسبة للفظ "القرء" في أوساط الدارسين القدامى من حيث دلالـة هذا اللفظ على "الطهر" أو على "الحيض"؟، وما دام أنه جاء في القرآن على الحيض فالأولى حملـه على هذا المعنى، وذلك مـن خـلال قولـه تعـالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾[3]، حيث يقول: "إن لفظ "القرء" لم يستعمل في كلام الشارع إلا للحـيض، ولم يجـئ عنـه في موضع واحد استعماله للطهر فحملُه في الآية على المعهود المعـروف مـن خطـاب الـشارع أولى، بل متعين، فإنه ﷺ قال للمستحاضة: (دَعِي الصَّلاَةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ)[4] وهو ﷺ المعبّرُ عـن الله تعالى، وبلغة قومه نزل القرآن"[5]، وأنه "إذا ورد المشترك في كلامه على أحد معنييه، وجـب حمله في سائر كلامه عليه إذا لم تثبت إرادة الآخر في شيء مـن كلامـه البتـة، ويـصيرُ هـو لغـة القرآن التي خوطبنا بها، وإن كان له معنى آخـر في كـلام غـيره، ويـصير هـذا المعنـى الحقيقـة الشرعية في تخصيص المشترك بأحد معنييه...فإذا ثبت استعمال الشارع لفظ القروء في الحيض

---

(1) جلاء الأفهام، ص165.

(2) المصدر والصفحة نفسهما.

(3) سورة البقرة، الآية 228.

(4) سنن الدار قطني، الدار قطني البغدادي، 1/ 212، تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ-1966م.

(5) زاد المعاد، 2/ 694-695.

علم أن هذا لغته فيتعين حمله على ما في كلامه[1]؛ وهذا راجع إلى طبيعة الخلاف عند أصحاب المذاهب الأربعة[2] في حمل لفظ "القرء" على الطهر أو على الحيض في القرآن الكريم.

1-2- المجاز:

أ-مفهومه:

المجاز من حيث اللغة هو مشتق من الجواز بمعنى العبور والانتقال من مكان إلى آخر، يقال: جاز الشيء يجوزه، إذا تعدّاه، وأن الكلمة إذا وضعت في غير موضعها الأصلي فقد تعدته إلى غيره[3].

وأما من حيث الاصطلاح فنجد أن ابن القيم قد أشار إلى مفهومه عند من يعدُّ بالمجاز قائلاً: "المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً"[4]، أو كما زاد عنه الشوكاني بقوله: "اللفظ الذي لا يفيد إلاّ مع القرينة"[5]، وبالتالي فإن انتقال معنى اللفظ من الحقيقة إلى معنى آخر هو ما ينعت بالمجاز، ولا يصرف ذلك إلاّ بوجود قرينة تُبين معناه.

ب- إثباته:

يُعرف ابن القيم أنه من المتشددين في إنكار المجاز، وأنه كان من المتعصبين في ذلك أكثر من شيخه ابن تيمية، ولكننا نلحظ في مؤلفات عديدة -ومن خلال ما أومأ إليه أو

---

(1) المصدر نفسه، 2/ 695.

(2) رجّح الشافعية والمالكية معنى "الطهر" بقرينة، وهي لفظ "ثلاثة" التي ينبغي أن تكون بعكس المعدود، فإن تأنيث اسم العدد دليل على أن المعدود مذكر وهو "الطهر" لا الحيضة. ورجّح الحنفية والحنابلة معنى "الحيض" بقرينة أخرى، وهي أن لفظ "ثلاثة" خاص، والخاص يدل دلالة قطعية على أن مدة العدة ثلاثة قروء من غير زيادة أو نقصان، وهذا لا يتحقق إلاّ إذا كان المراد بالقرء "الحيض". أصول الفقه الإسلامي، 1/ 286.

(3) ينظر لسان العرب، مادة (جوز)، 5/ 326-327.

(4) مختصر الصواعق، 2/ 384.

(5) إرشاد الفحول، ص114.

صرّح به في ثنايا أقواله بأنه - يأخذ به من حين إلى حين[1]، حيث نجده يقول: "المجاز والتأويل لا يدخل في المنصوص، وإنما يدخل في الظاهر المحتمل له"[2]، وقوله -أيضا-: "من ادّعى صرف لفظ عن ظاهره إلى مجازه لم يتم له ذلك إلاّ بعد أربع مقامات:

أحدها: بيان امتناع إرادة الحقيقة.

الثاني: بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذي عيّنه، وإلاّ كان مفترياً على اللغة.

الثالث: بيان تعيين ذلك المجمل إنْ كان له عدة مجازات.

الرابع: الجواز عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة"[3]. ثم يوضّح ذلك قائلاً: "فما لم يقم بهذه الأمور الأربعة كانت دعواه صرف اللفظ عن ظاهره دعوى باطلة، وإنْ ادّعى مجرد صرف اللفظ عن ظاهره، ولم يعين له مجملاً لزمه أمران: أحدهما بيان الدليل الدّال على امتناع إرادة الظاهر، والثاني جوابه على المعارض"[4]؛ فهو بذلك يقّر بأن اللجوء إلى المجاز أو الانزياح لا يتم إلاّ عن طريق امتناع الحقيقة وقابلية اللفظ لذلك المعنى الذي سيق إليه، وتوضيح دلالة الغموض في حالة التعدد المجازي، وهو ما تبيّن أنه يصرح بضوابط الأخذ والعمل بالمجاز المعروفة عند المثبتين له.

ومما يمكن أن يقال، إن ابن القيم كان مُقرّاً بالمجاز ومثبتاً له في تآليفاته، ثم عدل بعد ذلك إل اتخاذ طريق الإنكار من خلال كتابه "الصواعق المرسلة" الذي أنكره في أكثر من خمسين وجه، وإنما أنكر ذلك في مواقف طارئة غير أصيلة لما رأى من مصلحة في إنكاره، وأنه أراد أن يحد من فوضى التأويل التي وصلت عند بعض الطوائف إلى حد التعمية والإلغاز، وعبث بعض رؤوس تلك الطوائف بحرمة النصوص، وهو الذي تصدى إليه ابن القيم؛ باعتبار أن الذين خاضوا في تأويل الصفات الإلهية أتى بعضهم بالأعاجيب، وهو الذي حمل ابن القيم على إنكاره للمجاز وإن كان مُقّراً به، ولكن الفرق كبير بين إقرار هو الأصل، وإنكار اتخذ

---

(1) ينظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع - عرض وتحليل ونقد، د.عبد العظيم إبراهيم المطعني، 2/ 470-489، مكتبة وهبة، ط2، 1428هـ-2007م.

(2) بدائع الفوائد، 1/ 24.

(3) المصدر نفسه، 4/ 169.

(4) المصدر والصفحة نفسهما.

وسيلة لدفع ضرر، وسداً لمنافذ خطر[1]، ولكنه ثابت في اللغة والقرآن، ولا يمكن نكرانه البتة، بل إنه يساهم من اتساع اللغة.

جـ- إنكاره:

اختلف العلماء في المجاز من حيث الإثبات والإنكار، وكانت هناك دراسات موسّعة ومجالات قائمة في أوساط اللغويين والأصوليين على السواء؛ ومن هؤلاء نجد ابن القيم الذي كان من القائلين بالمجاز في أول أمره[2]، إلى أن وصل به الأمر إلى نكرانه، وهو بذلك سائر على نهج شيخه ابن تيمية، وفيهما يقول مهدي السامرائي: "ويمكن أن نجعل في عداد هذه المدرسة - مدرسة الحقيقة- شخصيتين كبيرتين أنكرتا وقوع المجاز في اللغة، وقدمتا من الأدلة الوجيهة ما يثبت لهما سعة الاطلاع والنّظر العميق. أما الشخصية الأولى فهي شخصية الإمام ابن تيمية، الذي عاش بين سنتي (661-728)، وأما الشخصية الثانية فشخصية ابن قيم الجوزية الذي عاش بين سنتي (691-751) هجرية"[3]. وإنْ كان بعض الباحثين يُثبتون المجاز عند ابن القيم من خلال كتاب "الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلوم البيان" كأحمد ماهر البقري[4] الذي اكتفى بهذا الكتاب، دون الرجوع إلى كُتب ابن القيم، باعتبار أن ذلك الكتاب يُنسب إلى ابن النقيب (ت689هـ)، حسب ما ذهب إليه بعض الدارسين باعتباره مقدمة لتفسيره المسمى "التحرير والتحبير لأقوال أئمة التفسير في معاني كلام السميع البصير"[5].

---

(1) ينظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، 2/ 326-327.

(2) ينظر المرجع نفسه، 2/ 285.

(3) المجاز في البلاغة العربية، د.مهدي صالح السامرائي، ص151، دار الدعوة، سورية، ط2، 1974م، وينظر الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ص197، وص251.

(4) ينظر ابن القيم اللغوي، ص215-223.

(5) ينظر ابن قيم الجوزية - حياته، آثاره، موارده، ص291-292، والدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ص252 (هامش)، وابن القيم وحسه البلاغي، ص26.

وإن المتتبع لآراء ابن القيم في إنكاره للمجاز وهدمه سيقف وقفة مطولة لما كتبه في كتابه 'الصواعق المرسلة'، وأنه سمى المجاز بالطاغوت؛ فقد كان المجاز ثالث طواغيت[1] هدمها ابن القيم في كتابه السالف الذكر، بعد التأويل الباطل[2]، وتقديم العقل على النقل[3]؛ فالمجاز عنده ذلك الطاغوت الثالث 'الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات[4]، وهو الذي 'لهج به المتأخرون، والتجأ إليه المعطّلون، وجعلوه جُنة يترّسون بها من سهام الراشقين، ويصدرون عن حقائق الوحي المبين[5]، وهذا في نفيهم الصفات عن الله تعالى.

وعلى إثر ذلك، ساق ابن القيم أكثر من خمسين وجهاً في إبطاله للمجاز في كتابه 'الصواعق المرسلة'، وهذا الإسهاب الكبير والإطالة في إنكاره للمجاز، وردّه على بعض العلماء الذين كانوا مثبتين غير منكرين بألفاظ لا تليق بمقامهم الرفيع؛ كمثل ردّه على ابن جني في الوجه الخمسين[6] الذي أقر على أن أكثر اللغة مجاز[7]، حيث يقول أحد الباحثين في موقف ابن القيم من منكري المجاز: 'أنه من أشد العلماء إنكاراً للمجاز، متفوّق عليهم جميعاً في التصدي لإنكاره وتسفيه مجوزيه، ولم يُعرف قبله عالم واحد شدّد النكير على المجاز ومجوّزيه إلاّ شيخه العلامة الإمام ابن تيمية، ولكن ابن القيم أشد منه إنكاراً وأكثر حيلة، وأطول نفساً وأمد باعاً، وأعنف موقفاً، وأحد لساناً، وألد خصومة، وأطنب جدلاً'[8].

وأن من أسباب نكران المجاز عند ابن القيم تتمثل من خلال رؤيته في تقسيم العرب الكلام إلى حقيقة ومجاز، حيث يقول: 'تقسيمكم للألفاظ ومعانيها واستعمالها فيها إلى حقيقة ومجاز؛ إما أن يكون عقلياً، أو شرعياً، أو لغوياً أو اصطلاحياً، والأقسام الثلاثة الأول باطلة، فإن العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه حقيقة كان أو مجاز،

---

(1) ينظر مختصر الصواعق، 2/ 381.
(2) ينظر المصدر نفسه، 3/ 38.
(3) ينظر المصدر نفسه، 1/ 155.
(4) المصدر نفسه، 2/ 381.
(5) المصدر الصفحة نفسهما.
(6) ينظر المصدر نفسه، 2/ 444.
(7) ينظر الخصائص، 2/ 447.
(8) المجاز في اللغة والقرآن الكريم، 2/ 283.

فإن دلالة اللفظ على معناه - وليست كدلالة الانكسار على الكسر والانفعال على الفعل- لو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم، ولما جهل أحد معنى لفظ[1]، فهذا من حيث العقل، وأما من حيث الشرع واللغة فإن الشرع لم يرد بهذا التقسيم ولا دل عليه، ولا أشار إليه؛ وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسّمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا أقال أحد من العرب قط: هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز، ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك[2]، وإذا كان الإنكار من حيث تلك التقسيمات المعروفة فهو يحاول أن يبيّن عدم اتساع استعمال هذا المصطلح عند بعض العلماء قائلاً: "ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه والفراء، وأبي عمرو بن العلاء، والأصمعي وأمثالهم، كما لم يوجد ذلك في كلام رجل واحد من الصحابة ولا من التابعين ولا تابع التابعين، ولا في كلام أحد من الأئمة الأربعة، وهذا الشافعي وكثرة مصنفاته ومباحثه محمد بن الحسن وغيره، لا يوجد فيها ذكر المجاز البتة؛ وهذه رسالته التي هي كأصول الفقه لم ينطق فيها بالمجاز في موضع واحد، وكلام الأئمة مدوّن بحروفه لم يحفظ عن أحد منهم تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز[3]؛ فإذا كان هذا رأي ابن القيم، فأنه بذلك لم يقف وقفة دقيقة عمّا قاله هؤلاء في لفظ المجاز؛ فسيبويه وإنْ لم يُصرّح لفظاً بالمجاز، فإنه قد وظّفه استعمالاً؛ باعتبار أن من ضروب المجاز الاتّساع في اللغة، ومثل ذلك ما نجده ضمن استشهاده بقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾[4]، حيث يقول بخصوص هذا النص: "ومما جاء على اتّساع الكلام والاختصار...إنما يريد أهل القرية، فاختصرَ، وعَمِل الفعلُ في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان ها هنا. ومثله: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾[5]؛ وإنما المعنى: بل مكرُكم في الليل والنهار...ومثل ذلك من كلامهم: بنو فلانٍ يَطَؤهم الطريقُ، يريد: يَطَؤهم أهلُ

---

[1] مختصر الصواعق، 2/ 382.

[2] المصدر والصفحة نفسهما.

[3] المصدر والصفحة نفسهما.

[4] سورة يوسف، الآية 81.

[5] سورة سبأ، الآية 33.

الطريق"[1]؛ أي أنه إذا أمعن ابن القيم في هذا النص لما صرّح بنفي المجاز عند سيبويه، باعتبار أن آية يوسف عليه السلام فيها مجازان عقليان، ولم يفت سيبويه أن يبيّن أصل الكلام، فكان حفظ الفعل "سأل" أن يعمل في الأهل لا في "القرية"، ولا في لفظ "العير" من حيث إنهما قرية وعير. وبذلك كانت العلاقة في الموضعين واضحة؛ فهي في القرية المكانية، وفي العير المجاورة أو المصاحبة، فقد أوقع الفعل فيها على غير ما حقه أن يقع عليه[2].

وأما عن الفرّاء الذي نفى عنه ابن القيم المجاز، فإننا نجده موظفاً ومستعملاً له في تحليلاته اللغوية، دون تصريح منه باللفظ، ومن ذلك ما نجده في إشارته إلى صور المجاز العقلي أثناء استشهاده بقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ١٦﴾[3]، حيث يقول: "ربما قال القائل: كيف تربح التجارة؟ وإنما يربح الرجل التاجر؟ وذلك من كلام العرب، ربح بيعك وخسر بيعك، فحسن القول بذلك؛ لأن الربح والخسران إنما يكونان في التجارة، فعلم معناه"[4]؛ أي أن المتمعن في تحليل الفرّاء لهذه الصورة يتضح له أن الرجل قد أدرك بوضوح أثر التّجوز في العبارة، مع حرصه على بيان العلاقة بين المسند إليه المجازي (التجارة) والمسند إليه الحقيقي (التاجر)؛ باعتبار أن التصرف في الأسلوب هو من طرائق العرب في البيان والدلالة، وأنه أيّد نظرته بمأثور كلامهم، ولا خلاف عند الدّارسين من المختصين في حمل هذه الآية على ما أسموه بالمجاز العقلي[5]، وضروب ذلك كثيرة في كتابه معاني القرآن.

وأما عن الشافعي فنجده هو الآخر قد أشار إلى المجاز دون تصريح منه باللفظ، ومن أقواله التي يمكننا أن ندعم بها رأينا قوله: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غيرُ نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها،

---

(1) الكتاب، 1/ 212-213.

(2) ينظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم، 1/ 19.

(3) سورة البقرة، الآية 16.

(4) معاني القرآن، 1/ 14.

(5) ينظر المجاز في اللغة والقرآن الكريم، 1/ 31.

حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه[1]؛ أي أن هذا الاتساع في اللغة الذي أشار إليه يندرج فيه ما يسمى بالمجاز.

ومن أمثلة ذلك عند الشافعي استشهاده بقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ﴾[2]، حيث يقول: "فابتدأ - جل ثناؤه - ذِكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ﴾[3] دلّ على أنه إنما أراد أهلَ القرية؛ لأن القرية لا تكون عادِيَةً ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بَلاَهم بما كانوا يفسقون"[4]؛ وهذا القول يوضّح أن الآية لم يرد منها الظاهر الأمكنة أو المنازل، وهو نص صريح في القرينة المجازية الصّارفة عن الظاهر؛ باعتبار أن المراد من النص "أهل" من البشر، ونماذجه كثيرة في كتابه الرسالة.

وإذا عرفنا ذلك، فأين ابن القيم من هذه الآراء التي أومأت إلى المجاز وقرائنه، وربما كان بعيداً عن تلك المؤلفات أثناء قوله بعدم وجود ذكر ولا استعمال للمجاز عند هؤلاء العلماء المنتمين -حسب رأيه - إلى أعلام القرون الثلاثة الأولى.

وبعد عرضه ابن القيم لهؤلاء العلماء ينتهي به الأمر بالقول إن المجاز هو اصطلاح حادث بعد تلك القرون نتيجة لما أحدثته بعض الفِرق، حيث يقول: "وإذا علم أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيماً شرعياً ولا عقلياً ولا لغوياً، فهو اصطلاح محض؛ وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضّلة بالنص، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين"[5]؛ وإنْ كان يرى ذلك من جهة أصحاب هذه الفِرق ومنهم المعتزلة، فإننا نجد الأمر نفسه قد أشار إليه صالح السامرائي بقوله: "يظهر لي من

---

(1) الرسالة، الشافعي، ص34.

(2) سورة الأعراف، الآية 163.

(3) الرسالة، الشافعي، ص62.

(4) الرسالة، الشافعي، ص62.

(5) مختصر الصواعق، 2/ 384.

خلال النصوص المبثوثة في كتابي الجاحظ - البيان والتبيين والحيوان...أن الجاحظ يقف في منبع تيار البحوث الاصطلاحية البيانية، لا من حيث وضع التسمية المجازية والاستعارية، ولكن من حيث إدراكه لطائفة من العلاقات، والأحكام المجازية التي كانت بمثابة الأساس الذي شيدت عليه الدراسات المجازية فيما بعد"[1]؛ وهي حقيقة لا يمكن نكرانها وهي أن أحداً من المعتزلة كالجاحظ قد تنبّه إلى فكرة المجاز، ولكننا لا نقف عند رأي ابن القيم القائل بأن المجاز ظهر كمصطلح حادث بعد القرون الثلاثة الأولى، بل يكفينا الكلام على الرد حول ما أشرنا إليه من أقوال سيبويه والفرّاء والشافعي -رحمة الله عليهم-.

ومن دواعي إنكار المجاز -أيضا- التي أطال الكلام حولها ابن القيم مختار قضية الإطلاق والتقييد، فهو لا يعد المطلق هو الحقيقة، ولا أن المطلق هو المجاز، فإن اللفظ عند الإطلاق هو حقيقة في الأمرين، حيث نجده يقول: "اللفظ الواحد تختلف دلالته عند الإطلاق والتقييد، ويكون حقيقة في المطلق والمقيد، مثاله لفظ العمل؛ إنه عند الإطلاق إنما يفهم منه عمل الجوارح، فإذا قيد بعمل القلب كانت دلالته عليه -أيضا- حقيقة اختلفت دلالته بالإطلاق والتقييد، ولم يخرج بذلك عن كونه حقيقة"[2]، ويقول -أيضا- في موضع آخر: "وأما عند تقييده فبحسب ما قيّد به، وهو حقيقة في الموضعين، فإن اللفظ تختلف دلالته بالإطلاق والتقييد، وهو حقيقة في الاستعمالين"[3]؛ وهو ما يجب تأكيده مرة أخرى على أن المفرد عند ابن القيم هو إمّا مطلق وإما مفرد؛ فـ"الأسد" إذا أطلق تبادر منه الحيوان المفترس أو الرجل الشجاع، فهو يتضمن الحقيقة في الأمرين؛ لأن المعنى المراد في كلتا الحالين محكوم بالقرينة الحالية[4]، والسبب في ذلك -حسب ابن القيم- راجع إلى أن هذا التفريق "غير منضبط، ولا مطّرد، ولا منعكس، بل هو متضمن للتفريق بين المتماثلين من كل وجه"[5]؛ ويمكن تبسيط ذلك أكثر باعتبار أنه إذا كان كل لفظ معناه المطلق يختلف عن معناه المقيد عدّ مجازاً، فستعد

---

(1) المجاز في البلاغة العربية، ص61-62.

(2) مختصر الصواعق، 2/ 395.

(3) أعلام الموقعين، 1/ 275.

(4) ينظر مختصر الصواعق، 2/ 393-396.

(5) المصدر نفسه، 2/ 97.

كل اللغة مجازاً، وهو أمر واضح البطلان؛ إذ إنه من الواضح أن معظم الألفاظ تستعمل في معانيها الحقيقية، ثم إن معظم مثبتي المجاز يُقرّون بأن كل مجاز لا بد له من حقيقة، ومن ثمّ، فإن الحقيقة هي أسبق حسب رأيهم، وأكثر شيوعاً من المجاز، كما أنهم يعترفون بأن الحقيقة أصل، والمجاز فرع، ولو كانت اللغة أو أكثرها مجازاً لكان المجاز هو الأصل، ولكان أولى في الحمل عليه من الحمل على الحقيقة، وهذا ما يؤدي إلى لبس في اللغة والتخاطب[1]. وبالتالي أن المجاز عند ابن القيم ليس بديلاً تجميلياً للحقيقة؛ لأن ما يعبّر عنه بالمجاز لا يمكن التعبير عنه بالحقيقة. ويتوقف استخدام لفظ مطلق أو لفظ مقيد على المقام التخاطبي وليس على اختيار المتكلم، ومنه فإن العلاقة -حسبه- بين استخدام الألفاظ المطلقة واستخدام الألفاظ المقيدة هي علاقة تكاملية، وليست علاقة استبدالية[2].

وما يمكننا الخلوص إليه، هو أن ابن القيم يعتبر من أشد منكري المجاز، وأنه لا يعتبر المقيد هو المجاز، وإنما المقيد عنده هو بمثابة "الحقيقة الثانية" للفظ، وأن المطلق هو بمثابة "الحقيقة الأولى" لذلك اللفظ إنْ صح لنا إطلاق هذه التسمية.

وأننا إذا أنكرنا وجوده في اللغة فمعنى ذلك أننا قد ضيّقنا من مجال استعمال اللغة وثرائها. ونخرج من هذه القضية برأي الشوكاني الذي من خلاله نُدعم به رأينا من أجل إثبات المجاز، وذلك لما يقول: "إن وقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية أشهر من نار على علم، وأوضح من شمس النهار...وكما أنه واقع في الكتاب العزيز وقوعاً كثيراً فهو -أيضا- واقع في السُّنة وقوعاً كثيراً، والإنكار لهذا الوقوع مباهتةٌ لا تستحق المجاوبة"[3]، فأين كلام ابن القيم من هذا الرأي، وموقفه العدائي، وتهجّمه على مثبتيه كابن جني وغيره.

---

(1) ينظر المصدر نفسه، 2/ 398، وعلم التخاطب الإسلامي، ص161.

(2) ينظر علم التخاطب الإسلامي، ص167.

(3) إرشاد الفحول، ص114-115.

3- التأويل:

يعتبر التأويل من الظواهر اللغوية القديمة التي حظيت باهتمام كبير من لدن العلماء القدامى أثناء دراستهم وتتبعهم لمعاني النص القرآني والسني؛ ومن هؤلاء نجد ابن القيم الذي اهتم بهذه الظاهرة اهتماماً واسعاً، ولا أدل على ذلك ما ابتدأ به كتابه "الصواعق المرسلة" مسمياً إيّاه بالطاغوت الأول؛ وهذا راجع -حسب رأيه- لعدم توظيفه التوظيف المناسب من لدن بعض العلماء أثناء تعاملهم مع النصوص الشرعية، وبالتالي خروجهم من التأويل الصحيح إلى التحريف.

وقبل حديثنا عن مضمون التأويل عند ابن القيم نود الوقوف عند تحديد المفهوم اللغوي والاصطلاحي له.

3-1- مفهومه لغة واصطلاحا:

إذا بحثنا في مفهوم التأويل لغة لوجدنا أن المعاجم اللغوية القديمة تكاد تُجمع على أنه بمعنى التفسير والمعنى والبيان والرجوع والمصير، حيث يقول ابن منظور: آل الشيءُ يَؤُول أولاً ومآلاً: رَجَع، وأوَّل إليه الشيءَ: رَجَعَه وأُلْتُ عن الشيء: ارتددت...التأويل والمعنى والتفسير واحد،...والمَصير مأخوذ من آل يؤول إِلى كذا؛ أي صار إِليه. وأوَّلته: صَيَّرته إِليه"[1].

ويقول الفيروز أبادي: "أوّل الكلام تأويلاً، وتأوّله: دبَّره وقدَّره وفسَّره"[2].

وأما مفهومه من حيث الاصطلاح فنجد الآمدي يصرح بأنه "حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له"[3].

---

(1) لسان العرب، مادة (أول)، 11/ 32.

(2) القاموس المحيط، مادة (آل)، 3/ 52.

(3) الإحكام في أصول الأحكام، 3/ 59.

3-2- مفهوم التأويل عند ابن القيم:

من خلال تحديد المفهوم اللغوي والاصطلاحي للتأويل نجد ابن القيم لا يخرج عن هذا التحديد، وذلك من خلال وقوفه على المعنى اللغوي والاصطلاحي، مضيفاً معان أخرى يحتملها التأويل؛ وهو ما نلمسه أثناء تحديده في كلام الله ورسوله ﷺ؛ حيث يُعرفه لغة قائلاً: "التأويل: تفعيل من آل يؤول إلى كذا إذا صار إليه. فالتأويل: التصيير، وأولته تأويلاً إذا صيَّرته إليه، فآل وتأول وهو مطاوع أولته. وقال الجوهري[1] التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أولته وتأولته تأولاً بمعنى"[2]، فهذا من حيث اللغة.

وأما من حيث معانيه في القرآن والسنة فقد حمل عدة دلالات يوضحها ابن القيم، ومنها[3]:

- العاقبة؛ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝﴾[4].
- تعبير الرؤيا؛ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ﴾[5].
- العلة الغائية والحكمة المطلوبة بالفعل؛ وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأۡوِيلِ مَا لَمۡ تَسۡتَطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرًا ۝﴾[6].

ومن خلال هذه الدلالات المتعدّدة للتأويل نجد ابن القيم يوضّح حقيقته التي أرجعها إلى الوجود الخارجي، حيث يقول: "فالتأويل في كتاب الله سبحانه وتعالى المراد به

(1) الصحاح، مادة (أول)، 5/ 313.
(2) الصواعق المرسلة، 1/ 175.
(3) ينظر المصدر نفسه، 1/ 176-178.
(4) سورة النساء، الآية 59.
(5) سورة يوسف، الآية 100.
(6) سورة الكهف، الآية 78.

حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه وهي الحقيقة الموجودة في الخارج فإن الكلام نوعان؛ خبر وطلب، فتأويل الخبر هو الحقيقة"[1]؛ أي حقيقة المعنى هو الموجود في الخارج، لا المعنى الظاهري للفظ.

وأما من حيث مثاله في السنّة النّبوية الشريفة فنجد ابن القيم يضيف قائلاً: "وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها. قالت عائشة - رضي الله عنها-: (كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَقُولُ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ يَتَأَوَّلُ القُرْآنَ)[2]. فهذا التأويل هو نفس فعل المأمور به"[3]؛ فهذا من حيث معاني التأويل في كلام الله ﷻ ورسوله ﷺ حسب ابن القيم.

وأما من حيث الاصطلاح عند السلف فقد أرجعه إلى معنى التفسير والبيان، حيث يقول: "وأما التأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث فمرادهم به معنى التفسير والبيان"[4]، ولكن هذا النوع من التأويل حسب ابن القيم "يرجع إلى فهم المعنى وتحصيله في الذهن"[5]. بينما التأويل السابق فهو "يعود إلى وقوع حقيقته في الخارج"[6]؛ فهذان المفهومان مقبولان عند ابن القيم.

وأما المفهوم الذي لا يقبله فهو ما ذهبت إليه بعض الفِرق كالجهمية والمعتزلة؛ باعتباره نتيجة صرف اللفظ عن ظاهره، وهو "الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه، ولهذا يقولون: التأويل على خلاف الأصل، والتأويل يحتاج إلى دليل؛ وهذا التأويل هو الذي صنف في تسويغه وإبطاله من الجانبين؛ فصنّف جماعة في تأويل آيات الصفات وأخبارها كأبي بكر بن فورك، وابن مهدي الطبري وغيرهما، وعارضهم آخرون فصنفوا في

---

(1) الصواعق المرسلة، 1/ 177.

(2) أصل الحديث: حدثنا زهير بن حرب وإسحاق بن إبراهيم قال زهير حدثنا جرير عن منصور عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة قالت: (ثم كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا، وبحمدك اللهم اغفر لي يتأول القرآن). صحيح مسلم، 1/ 350.

(3) الصواعق المرسلة، 1/ 177-178.

(4) المصدر نفسه، 1/ 178.

(5) المصدر والصفحة نفسهما.

(6) المصدر والصفحة نفسهما.

إبطال تلك التأويلات كالقاضي أبي يعلى، والشيخ موفق الدين بن قدامة؛ وهو الذي حكى عن غير واحد إجماع السلف على عدم القول به"[1].

ومن خلال ذلك، يتبيّن أن التأويل عند ابن القيم راجع إلى أمرين: حقيقة المعنى الذي يؤول إليه اللفظ؛ وهي الحقيقة الخارجية، وكذلك رجوعه إلى معنيي التفسير والبيان، وكلاهما لا يبعدان عن المعنى اللغوي لكلمة التأويل.

3-3- أنواع التأويل:

لقد أشار ابن القيم إلى نوعين من التأويل؛ التأويل الصحيح وهو المقبول، والتأويل الباطل وهو غير المقبول أو المردود. وأن التأويل الذي دافع عنه بشدة هو التأويل الصحيح الذي يوافق ما دلّ عليه النص الشرعي، وأما التأويل الذي لا يرتضيه ولا يقبله فهو التأويل الباطل الذي لا يوافق ما دلّ عليه النص الشرعي، حيث نجده يقول: "التأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السّنة ويطابقها هو التأويل الصحيح، والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السّنة هو التأويل الفاسد، ولا فرق بين باب الخبر والأمر في ذلك، وكل تأويل وافق ما جاء به الرسول فهو المقبول، وما خالفه فهو المردود"[2].

ومن أمثلة هذين التأويلين عند ابن القيم نجد:

أ- التأويل الصحيح:

إن هذا النوع من التأويل هو الذي يوافق ما دل عليه النص، ويطابق ما جاءت به السّنة، وهذا ما نلحظه في مثل قول عروة بن الزبير لما روى حديث عائشة: **(فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فزيد في صلاة الحضر، وأقرّت صلاة السفر. فقيل له: فما بال عائشة أتمت في السفر؟ قال: تأوّلت كما تأوّل عثمان)**[3][4]؛ حيث يوضح ابن القيم مبيّناً صحة هذا

---

(1) المصدر نفسه، 1/ 178-180.

(2) المصدر نفسه، 1/ 187.

(3) سنن البيهقي الكبرى، 3/ 143.

(4) الصواعق المرسلة، 1/ 185.

التأويل: وليس مراده أن عائشة وعثمان تأوّلا آية القصر على خلاف ظاهرها، وإنما مراده أنهما تأوّلا دليلاً قام عندهما اقتضى جواز الإتمام، فعَملاً به، فكان عملهما به هو تأويله، فإنّ العمل بدليل الأمر هو تأويله كما كان رسول الله ﷺ يتأوّل قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًۢا ۝﴾[1]، بامتثاله بقوله: (سُبحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنا وَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي)[2]، فكأن عائشة وعثمان تأوّلا قوله: ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[3]، وإن إتمامها من إقامتها[4]، وبالتالي فهو تأويل صحيح ومقبول نتيجة لما دل عليه النص، وموافقته لما جاءت به السّنة ومطابق لها؛ لأن أصحاب هذا الرأي هم مِن أفقه الأمة، وأبَرُّ الأمة قلوباً، وأعمقهم علماً، وأقلهم تكلُّفاً، وأصحهم قُصُوداً، وأكملهم فِطْرة، وأتمهم إدراكاً، وأصفاهم أذهاناً، الذين شاهدوا التنزيل، وعَرَفوا التأويل، وفَهِمُوا مقاصد الرسول؛ فنسبة آرائهم وعلومهم وقصودهم إلى ما جاء به الرسول ﷺ كنسبتهم إلى صحبته؛ والفرق بينهم وبين من بعدهم في ذلك كالفرق بينهم وبينهم في الفضل؛ فنسبة رأي من بعدهم إلى رأيهم كنسبة قَدْرهم إلى قَدْرهم[5].

ب- التأويل الفاسد:

وهذا النوع من التأويل هو الذي لا يوافق ما دل عليه النص، ويسمى بالتأويل الباطل أو المردود، ولخطورته فصّل فيه ابن القيم الحديث مطوّلاً، مشيراً إلى أنواعه العديدة، التي منها[6]:

---

(1) سورة النصر، الآية 03.

(2) صحيح مسلم، 1/ 350، وصحيح البخاري، 1/ 274.

(3) سورة النساء، الآية 103.

(4) الصواعق المرسلة ، 1/ 185-186.

(5) أعلام الموقعين، 1/ 71-72.

(6) الصواعق المرسلة، 1/ 187-190.

- ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع، وإن احتمله مفرداً؛ كتأويل قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[1]، على أنها القدرة .
- ما لم يحتمله اللفظ كتأويل قول الرسول ﷺ: (حَتَّى يَضَعَ رَبُّ العِزَّةِ فِيْهَا قَدَمَهُ) [2] بأن الرِّجل: جماعة من الناس، فإن هذا لا يُعرف في شيء من لغة العرب البتة.
- تأويل اللفظ بمعنى ولكن لم يدل عليه دليل من السياق، ولا وجود قرينة تقتضيه، فإن هذا لا يوقع السامع في اللُّبس والخطأ، فإن المولى ﷻ أنزل كلامه بياناً وهدىً، فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم تحف به قرائن تدلّ على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كلّ أحدن لم يكن بياناً ولا هدىً.

هذه بعض من الأنواع التي أشار إليها ابن القيم، وأنه عمد إطالة الحديث فيها لخطورة الأمر، ولتيه بعض المأوّلين للنص، وخروجهم عن مقاصد النص الشرعي؛ لأن التأويل الذي لا يأخذ بنا إلى الدلالات المقصودة من النص فهو تأويل فاسد وغير مقبول، وخصوصاً أننا نتعامل مع النص الشرعي الذي يرقى إلى أعلى الدرجات، ومُنزّه عن أي تحريف؛ باعتبار أن التحريف هو نتيجة تحريف المعاني بالتأويلات التي لم يَرِدْها المتكلم بها[3]، ولكن أن المتأولين -حسب ابن القيم- هم أصناف عديدة بحسب الباعث لهم على التأويل، وبحسب قُصور أفهامهم ووُفُورها، وأعظمهم توغلاً في التأويل الباطل مَنْ فسد قَصْده وفهمه، فكلما ساء قصده وقصر فهمه كان تأويله أشد انحرافاً، فمنهم من يكون تأويله لنوع هَوىً من غير شبهة، بل يكون على بصيرة من الحق، ومنهم من يكون تأويله لنوع شبهة عرضت له أخفت عليه الحق، ومنهم من يكون تأويله لنوع هدى من غير شبهة، بل يكون على بصيرة من الحق. ومنهم من يجتمع له الأمران: الهوى في القصد والشبهة في العلم[4]،

---

(1) سورة ص، الآية 75.

(2) صحيح البخاري، 6/ 2453، وصحيح مسلم، 4/ 2188.

(3) أعلام الموقعين، 4/ 1045.

(4) المصدر نفسه، 4/ 1045-1046.

ولذلك نجد ابن القيم يُصر على تجنُّب هذا النوع من التأويل داعياً إلى ذلك أهل الإفتاء لتجنبه بالدرجة الأولى، حيث يقول: "إذا سُئل عن تفسير آية من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ فليس له أن يخرجها عن ظاهرها بوجوه التأويلات الفاسدة لموافقة نحلته وهَوَاه، ومَنْ فَعَل ذلك استحقَّ المنع من الإفتاء والحجْر عليه، وهذا الذي ذكرناه هو الذي صرّح به أئمة الإسلام قديماً وحديثاً"[1]، لأنه يخرج دلالة النص عن مراد المتكلم، وذلك أن "التأويل إدراك الحقيقة التي يَؤول إليها المعنى التي هي أخِيَّتُهُ وأصْله، وليس كل من فقه في الدين عرف التأويل؛ فمعرفة التأويل يختص به الراسخون في العلم، وليس المراد به تأويل التحريف وتبديل المعنى؛ فإن الراسخين في العلم يعلمون بطلانه"[2]، وهذه ميزة خصّ الله بها عباده العلماء، وميّزهم بها عن غيرهم.

3-4- شروط التأويل:

لقد حد علماء الأصول للمأوّل عندما يريد التعامل مع النص الشرعي من أجل وقوفه على المعاني الخفية له، وكل ذلك من أجل منع "تسرب أي تأويل فاسد لمقاصد الشريعة الإسلامية وأهدافها أو استغلالها عقائدياً لصالح بعض الملل أو النحل أو مطيّة لبعض الصراعات على زعامات مرهومة"[3].

وإننا نأخذ برأي الشوكاني الذي حاول أن يحدّد بوضوح شروط التأويل؛ وهي ملخصة عن أقوال وآراء جمهور الأصوليين، ونجدها متمثلة في الآتي[4]:

- أن يكون موافقا لوضع اللغة أو عُرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح، ولا يؤخذ به.

(1) المصدر نفسه، 4/ 1041-1042.

(2) المصدر نفسه، 1/ 249.

(3) نظرية النص من بنية المعنى إلى سميائية الدال، د.حسين خمري، ص165، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428ه-2007م.

(4) إرشاد الفحول، ص586.

- أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك الفظ هو المعنى الذي حُمل عليه إذا كان لا يُستعمل كثيراً فيه.
- إذا كان التأويل بالقياس فلابد أن يكون جلياً لا خفياً، وقيل أن يكون ما يجوز التخصيص به على ما تقدّم، وقيل لا يجوز التأويل بالقياس أصلاً.

وإذا عدنا إلى أعلام المذهب الحنبلي لوجدنا ابن القيم -هو الآخر- يفرد شروطاً أربعة خاصة لأجل ضمان نجاح العملية التأويلية، وأنه إذا خلا أي شرط من الشروط التي أعدّها كان التأويل خلالها فاسداً وغير مقبول، وهذا ما تحدّث عنه ضمن جانب خاص سمّاه بالوظائف الواجبة على المتأوّل مشيراً إلى أنه لـمّا كان الأصل في الكلام هو الحقيقة والظاهر، كان العدول به عن حقيقته وظاهره مُخرجاً له عن الأصل، فاحتاج مدَّعي ذلك إلى دليل يسوّغ له إخراجه عن أصله، فعليه أربعة أمور لا تتّم له دعواه إلاّ بها[1]. وهذه الشروط هي كالآتي[2]:

أ- وهو الشرط الأول نفسه الذي لخصّه الشوكاني عن جمهور الأصوليين، ومفاده أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي تأوّله في ذلك التركيب الذي وقع فيه، وموافقاً لوضع اللغة وعرف الاستعمال؛ وذلك باعتبار أننا إذا تأملنا تأويلات بعض من الرجال لوجدنا الكثير منها لا يحتمله اللفظ في اللغة التي وقع بها التخاطب، وإذا احتمله لم يحتمله في ذلك التركيب الذي تأوّله، فلا بد أن يكون المعنى الذي تأوّله المتأوّل مما يسوغ استعمال اللفظ فيه في تلك اللغة التي وقع بها التخاطب، وأن يكون ذلك المعنى ممّا تجوز نسبته إلى الله، وأن لا يعود على شيء من صفات كماله بالإبطال والتعطيل، وأن يكون معه قرائن تحتف به تبيّن أنه مراد باللفظ، وإلاّ كانت دعوى إرادته كذباً على المتكلم؛ ومن ذلك ما نجده في تأويلاتهم الفاسدة -حسب رأي ابن القيم دائماً- تأويل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ

(1) الصواعق المرسلة، 1/ 288.
(2) ينظر المصدر نفسه، 1/ 289-295، واجتماع الجيوش الإسلامية، ص117-120.

عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[1]، بأنه أقبل على خلقه، فهذا لم يرد ذِكره عند أحد من أهل اللغـة، ولم يذكر أحد منهم أن من معاني لفظ "استوى" في النص القرآني الإقبال على الخلق.
وكذلك ما وجده ابن القيم في تأويلهم الاستواء بمعنى الاسـتيلاء، وهـذا ممـا لا تعرفـه العرب من لغاتها، وقد صرّح أئمة كابن الأعرابـي[2] وغـيره بأنـه لا يعـرف في اللغـة، ولو احتمل ذلك لم يحتمله هـذا التركيـب؛ فـإن اسـتيلاءه سـبحانه وغلبتـه للعـرش لم يـتأخر عن خلق السماوات والأرض، والعرش مخلوق قبل خلقهـا بـأكثر مـن خمـسين ألف سنة.

ب- وهو يتمثل في إثبات الدليل؛ وذلك من خلال تعيين المعنى وإيـضاحه، فإنـه إذا أخـرج عن حقيقته قد يكون له معان؛ فتعيين ذلك المعنى يحتاج إلى دليل.

جـ- إقامة الدليل الصارف للفـظ عـن حقيقتـه وظـاهره؛ وذلـك باعتبـار أن دليـل المـدّعي للحقيقة والظاهر قائم، فلا يجوز العدول عنه إلاّ بدليل صارف يكون أقوى منه.

د- وهو يتمثل في الجواب عن المعارض؛ بحيث إن مدّعي الحقيقة قد أقـام الـدّليل العقلـي والسمعي على إرادة الحقيقة أثنـاء إقامتـه لـذلك الـدليل الـصارف عـن اللفـظ؛ فأمـا السمعي فلا يمكن المكابرة أنه معه، وأما العقلي فهو ينقـسم إلى خـاص وعـام؛ فالعـام هو الدليل الدّال على كمال علم المتكلم، وكمال بيانه وكمـال نـصحه، وأمـا الخـاص فهو أن كل صفة وصف الله بها نفسه، ووصف بها رسوله فهي صفة كمال قطعاً.

ومن خلال الشرط الأخير الذي اشترطه ابـن القـيم، يتبيّن أن الـسلف مـن المثبـتين لصفات المولى ﷻ باكملها، فهو منهج ثابت عندهم، مقرّين بمـا ورد في الكتـاب والـسنّة مـن

---

(1) سورة الأعراف، الآية 54.

(2) جاء رجل إلى ابن الأعرابي وقال له: يا أبا عبد الله ما معنى قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ سورة طه، الآية 05، قال: إنه مستو على عرشه كما أخبر، فقال الرجل إنما معنى استوى: استولى، فقال له ابن الأعرابي: ما يدريك؟ العرب لا تقول: استولى على العرش فلان، حتى يكون له مضاد فأيهما غلب، قيل له: استولى عليه، والله تعالى لا مضاد له فهو مستو على عرشه كما أخبر. ينظر فتح الباري، 13/ 406.

غير إنكار؛ وذلك باعتبار أن الدليل السمعي عندهم يتضمن الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى، وهو الدليل الذي يرسمون به إطاراً غير قابل للاختراق، ويرفضون بموجبه كل محاولات الفهم التي تأتي من خارجه، وحجتهم في ذلك أن معرفة الصفات فرع عن معرفة الذات[1]، وأنهم بذلك أثبتوا أن الكلام صفة للمولى ﷻ بلفظه ومعناه مهما طال الزمان أو قصر.

وأما من حيث الأدلة العقلية فيجب أن نسلِّم بأن السلف لم يكونوا من نفاة الصفات أو بعضها، وذلك من خلال إثباتهم جميع الصفات للمولى ﷻ، وما دل عليه العقل كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وأن كل صفة دل عليها القرآن والسنة فهي تندرج ضمن صفة الكمال.

ومن خلال ذلك نجد ابن القيم يلخص تلك الشروط الأربعة للتأويل في نص شعري قائلاً[2]:

وَعَلَيكُمُ فِي ذَا وَظَائِفُ أربَعٌ ... وَالله لَيْسَ لَكُمْ بِهِنَّ يَدَانِ:
مِنْهَا دَلِيلٌ صَارِفٌ لِلَّفْظِ عَنْ ... مَوْضُوعِهِ الأَصْلِيِّ بِالبُرْهَانِ
إذْ مُدَّعِي نَفْسَ الحَقِيقَةِ مُدَّعٍ ... لِلأَصْلِ، لَمْ يَحْتَجْ إِلَى بُرْهَانِ
فَإذَا اسْتَقَامَ لَكُمْ دَلِيلُ الصَّرْفِ يَا ... هَيْهَاتَ! طُولِبْتُمْ بِأَمْرٍ ثَانِ
وَهُوَ احْتِمَالُ اللَّفْظِ لِلْمَعْنَى الذِي ... قُلْتُمْ هُوَ المَقْصُودُ بِالتِّبْيَانِ
فَإذَا أتَيْتُمْ ذَاكَ طُولِبْتُمْ بِأَمْـ ... ـرٍ ثَالِثٍ مِنْ بَعْدِ هَذَا الثَّانِي
إذْ قُلْتُمُ: إِنَّ المُرَادَ كَذَا، فَمَا ... ذَا دَلَّكُمْ؟ أَتَخَرُّصُ الكُهَّانِ؟!
هَبْ أنَّهُ لم يَقْصِدِ الموضُوعَ لَكِـ ... ـنْ قَدْ يَكُونُ القَصْدُ مَعْنىً ثَانِ

---

(1) ظاهرة التأويل عند المتكلمين -دراسة تحليلية للتأويل عند السلف والمعتزلة والأشاعرة، زبيدة الطيب، ص232، إشراف د.اسعيد عليون، (ماجستير)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الجامعية:2002-2003م (مخطوط).

(2) شرح القصيدة النونية، 1/ 299-305.

...   ...

وَكَــذا نُطَــالِبكُمْ بِأَمْــرٍ رَابِــعٍ   وَاللهِ لَــيْسَ لَكُــمْ بِــذَا إِمْكَــانِ
وهُوَ الجَوابُ عَنِ المُعَارِضِ إذْ بِـه الـ   دَّعْــوَى تُــتِمُّ سَلِيمَــةَ الأَرْكَــانِ

3-5- مجال التأويل:

لقد حدد ابن القيم الضوابط التي يجب فيها قبول التأويل وعدم القبول، مبيّناً في ذلك أن كلام المتكلم في حد ذاته ينقسم إلى ثلاثة أقسام: النص، والظاهر، والمجمل، حيث يقول في ذلك: "لما كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم، وكان مراده لا يعلم إلاّ بكلامه، انقسم كلامه ثلاثة أقسام: أحدها: ما هو نص في مراده لا يحتمل غيره. الثاني: ما هو ظاهر في مراده وإن احتمل أن يريد غيره. الثالث: ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد، بل هو مجمل يحتاج إلى البيان"[1]. وبعد ذلك يبيّن هذه الأقسام بشيء من التفصيل نوجزها في الآتي:

الأول: ما هو نص في مراده لا يحتمل غيره؛ أي أن هذا الجانب لا يحتمل إلاّ الدلالة القطعية التي تقف على معنى واحد، ولا تتعدى غيره، وبالتالي يستحيل دخول التأويل فيه؛ كدلالة لفظ "العشرة" و"الثلاثة" على مدلولهما. وكدلالة لفظ "الشمس" و"القمر" على مدلولهما كذلك؛ فمثل هذه الألفاظ يستحيل تأويلها إلى غيرها، وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناها؛ كنصوص آيات الصّفات والتّوحيد[2].

الثاني: ما هو ظاهر في مراد المتكلم، ولكنه يقبل التأويل خلافاً للقسم الأول الذي سبقه، ولكن ينظر هذا القسم في وروده؛ فإن اطّرد استعماله على وجه واحد استحال تأويله بما يخالفه وشاع استعماله في عُرف التخاطب، فلا ينبغي اللجوء إلى التأويل على الرغم من قابليته لذلك؛ لأن الاستعمال في هذه الحال أفاد اليقين بمراد المتكلم[3].

---

(1) الصواعق المرسلة، 1/ 382.

(2) ينظر المصدر نفسه، 1/ 382-384.

(3) ينظر المصدر نفسه، 1/ 384-388.

الثالث: وأما هذا القسم فهو ما كان مجملاً يحتاج إلى البيان، ولا يؤول إلاّ إذا كان بدليل، وأن هذا الدليل قد يكون متصلا، وقد يكون منفصلا حتى يحيل بيانه إلى خطاب آخر[1].

وبعد هذه الأقسام الثلاثة يأتي ابن القيم ليضع ضابطاً خاصاً بالمجال الذي يدخل فيه التأويل، مبيّناً احتمالية اللفظ لعدة معانٍ دون أن تتحكم القرينة في تحديد أحد معانيه، حيث يقول في ذلك: "والمقصود أن الكلام الذي هو عُرضة التأويل قد يكون له عدة معان، وليس معه ما يبيّن مراد المتكلم، فهذا للتأويل فيه مجال واسع، وليس في كلام الله ورسوله من هذا النوع شيءٌ من الجمل المركّبة، وإن وقع في الحروف المفتتح بها السّور، بل إذا تأمل من بصّره الله طريقة القرآن والسّنة وجدها متضمّنة لرفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره، وهذا موضع لطيف جداً في فهم القرآن"[2].

ومن خلال ذلك يمكننا القول، إن التأويل آلية من الآليات التي أسهمت في فهم مراد المتكلم، دون إفراط في استعماله وتوظيفه، ولكن بالتوسّط في العمل والأخذ به، وأن هذا الرأي "يمثل المنهج السليم الذي يحفظ لظاهرة التأويل مكانتها في اللغة وأهميتها في توضيح الدلالة، فتقشع عنها تلك السحب القائمة التي أتت بها الفرق الكلامية"[3].

وأنه يمكن تحديد أبعاد المنهج الوسطي في الأخذ بالتأويل حسب ما ذهب إليه أحمد عبد الغفار في الآتي[4]:

- استعمال ظاهرة التأويل عند الحاجة الملحة؛ باعتبار أن هذا الاستعمال يظهر أهميتها في المجال الدلالي للألفاظ.
- استعمال ظاهرة التأويل من خلال أسلوب متكامل غير مبتور، حتى يمكن تحديد هدف السياق، والوصول إلى دلالة صحيحة.

---

(1) ينظر المصدر نفسه، 1/ 389-391، واختيارات ابن القيم الأصولية، 2/ 619.

(2) المصدر الأول نفسه، 1/ 389.

(3) ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، د.السيد أحمد عبد الغفار، ص191، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

(4) ينظر المرجع والصفحة نفسهما.

- البعد عن المغالاة في تحديد الدلالة حتى لا نحمّل النص فوق طاقته ونبخس النصوص حقّها.
- موافقة أوجه الدلالة المستنبطة عن طريق التأويل لأوجه الأسلوب العربي.
- أن تساند التأويل أدلة قوية واضحة.

خــاتمــة

خـاتمـة

ومن خلال بحثنا حول الدرس الدلالي عند ابن القيم نخرج بمجموعة من النتائج، وهي كالآتي:

- اتفق الفقهاء والأصوليون على شروط لا بد من توافرها لتحقيق ضابط العُرف حين الأخذ والعمل به لأجل إصدار حكم أو فتوى مرتبطة بزمن معين، أو مكان معين، أو فئة معينة من الناس يشتركون في عادات وأعراف تسير وفقها حياتهم ومعيشتهم.
- إعطاء أهمية كبيرة لضابط العرف وأهميته في الفتوى، لأنه لا يُنكر تغيُّر الأحكام بتغير الأزمان كما يرى الفقهاء والأصوليون، دون أن نغفل أحكام النصوص الشرعية؛ لأن العرف الواجب الأخذ به هو ما يكون في مصلحة العباد ودفع المظالم، والتخفيف على الناس، وأما إذا خالف الشرع فلا يعتد به إطلاقاً؛ باعتبار أنه لا اجتهاد مع النص، وأن أقوال الفقهاء اشتركت في العمل بهذا الضابط في الفتوى، استنادا لقواعد عديدة، منها: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان، والعادة محكمة، والمعروف عرفا كالمعروف شرطا. وغيرها من الضوابط التي يجب على المفتي أن يكون على دراية تامة بها، بالإضافة إلى معرفته الموسعة بأحوال المستفتين، وعاداتهم وأعرافهم.
- اهتم ابن القيم بالدلالة، وأن معناها عنده لا يخرج عن مصطلح الفهم والبيان والإرشاد والإعلام والهدى والقصد، وكلها تشترك في المعنى نفسه.
- اعتبر ابن القيم أن ظاهرة الترادف واقعة في اللغة العربية، ولا يمكن نكرانها البتة، والكلام نفسه يقاس على ظاهرتي المشترك والتضاد؛ والسبب في ذلك راجع إلى الواضعين لا من الواضع الواحد مثل ما نص على ذلك بعض أئمة اللغة.
- إن الدلالة عنده من حيث ثنائية المتكلم والمستمع لا تخرج عن كونها دلالة حقيقة وإضافية؛ فالأولى تابعة لقصد المتكلم ومراده، والثانية تابعة لفهم السامع وإدراكه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وبالتالي فإن فالدلالة الحقيقية هي راجعة إلى قصدية المتكلم، وأنها لا تختلف، بينما الدلالة الإضافية هي راجعة إلى فهم السامع، ولكنها

تختلف باختلاف درجة المستمعين. وهو ما ينعت في الدرس العربي الحديث بـ"الدلالة المركزية والدلالة الهامشية"، أو بمعنى الإحالة والإيحاء عند الغربيين.

- إن معالم نظرية السياق جاءت واضحة المعالم في فكر ابن القيم، وأنه في حديثه عن سياق الحال، وعمل القرائن السياقية هو بذلك سابق على آراء الإنجليزي فيرث في نظريته بعدة قرون.
- أولى ابن القيم أهمية كبيرة إلى المرجع أو الشيء الخارجي، وهو ما نادت به النظرية الإشارية في الدرس الحديث وقامت عليه.
- إن المتتبع إلى جهد ابن القيم حين جمعه للألفاظ المنتمية إلى لفظ عام يجمعها، يرى أن هذا العالم لا يخرج عما رسمت معالمه نظرية الحقول الدلالية التي تهتم بدراسة دلالة الألفاظ ضمن الحقل الأم، أو ضمن حقل عام يجمعها، وبالتالي فإننا نؤكد مرة أخرى على أن علماءنا القدامى كانوا سبّاقين على الغربيين بعدة قرون في هذا المجال، بداية بتأليفهم في الرسائل المعجمية ذات التخصص الواحد، وصولا إلى معاجم ذات موضوعات مختلفة.
- يعتبر ابن القيم من المتشددين في إنكاره للمجاز، وإن كان قد نادى به في أول حياته، إلا أنه عدل به بعد ذلك إلى الإنكار في أكثر من خمسين وجه، غير أن تلك الأوجه لم تلق القبول من لدن بعض الدارسين المحدثين، ولا حتى من بعض القدامى أنفسهم، ورأيهم في ذلك أن المجاز واقع في اللغة لا يمكن نكرانه البتة.

هذه جملة من النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراستنا للدرس الدلالي عند أحد أعلام تراث الفكر الإسلامي، فإن أخطأنا فمن أنفسنا ومن الشيطان، وإن أصبنا فمن الله ﷻ لا محالة، وذلك هو المراد.

فمن الله التوفق، وهو يهدي السبيل.

مكتبة البحث

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم، برواية الإمام حفص عن الإمام عاصم.**

- ابن قيم الجوزية حياته وآثاره وموارده، بكر عبد الله أبو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، السعودية، ط2، 1423هـ.
- ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن، د.عبد الفتاح لاشين، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1982.
- ابن القيم اللغوي، د.ماهر البقري، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1409هـ-1989م.
- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو على المعطلة والجهمية، ابن قيم الجوزية، شرح وتحقيق رضوان جامع رضوان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1415هـ-1998م.
- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، تحقيق: د.سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1418هـ-1998م.
- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، القرافي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1378هـ-1967م.
- أنوار البروق في أنواء الفروق، القرافي، تحقيق خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1998م.
- أصول الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط2، 1418هـ-1998م.
- أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، د.أحمد عزوز، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002.

- أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ط4، 1973.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 1424هـ-2003م.
- الأسس الابستمولوجيا والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، د.إدريس مقبول، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، ط1، 2006م.
- استراتيجيات الخطاب – مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، مارس، 2004.
- أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من الآيات التشريعية، عبد القادر عبد الرحمن السعدي، مطبعة الخلود، بغداد، ط1، 1406هـ-1986م.
- اختيارات ابن القيم الأصولية-جمعا ودراسة، أبو عبد الرحمان عبد الحفيظ جمعة الجزائري، 1 دار ابن حزم للطاعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1462هـ-2005م.
- إغاثة اللهفان عن مصائد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1395هـ-1975م.
- الأشباه والنظائر في الفقه، جلال الدين السيوطي، مطبعة مصطفى الابي الحلبي، مصر، 1378هـ-1959م.
- بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، خرّج أحاديثه أحمد بن شعبان بن أحمد، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 1426هـ-2005م.
- البحث الدلالي عند الأصوليين – قراءة في مقصدية الخطاب الشرعي عند الشوكاني، د.إدريس بن خويا، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2011م.
- الجواب الكافي لمن سأل عند الدواء الشافي -الداء والدواء-، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت.

- جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، ابن قيم الجوزية، تحقيق مصطفى محمد ومحمد عبد الله، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط1، 1462هـ-2005م.
- دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة وقدم له وعلق عليه د.كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، 1988م.
- دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1963.
- الدلالة والنحو، د.صلاح الدين صالح حسنين، ط1، (د.ت).
- الدلالة اللفظية، د.محمود عكاشة، مكتبة الأنجلو المصرية، 2002م.
- الدلالة عن الراغب الأصفهاني من خلال المفردات في غريب القرآن، المغيلي خدير، رسالة دكتوراه، إشراف أ.د. صفية مطهري، جامعة وهران السانيا، 2009-2010م (مخطوط).
- دلالة السياق، د.ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1424هـ.
- دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين، د.موسى بن مصطفى العبيدان، الأوائل للنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، 2002م.
- الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية، د.هادي أحمد فرحان الشجيري، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ-2001م.
- دراسات في فقه اللغة، د.صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط13.
- دراسة المعنى عند الأصوليين، د.طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، مصر.
- درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، تعريب فهمي الحسيني، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ-2003م.
- الوجيز في فقه اللغة، محمد الأنطاكي، حلب، ط2.

- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، تحقيق محمود بن الجميل، دار الإمام مالك للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1428هـ-2007م.
- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ابن قيم الجوزية، اعتنى به مركز المنبر للتحقيق والبحث العلمي، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 1427هـ-2006م.
- حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1421هـ-2000م.
- طريق الهجرتين وباب السعادتين، ابن قيم الجوزية، تحقيق وتخريج أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1425هـ-2005م.
- -الطرق الحكمية، ابن قيم الجوزية، مكتبة دار البيان، د.ط، د.ت.
- الكتاب، عثمان بن قنبر سيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- كتاب الأضداد، أبو حاتم السجستاني، حققه ووضع فهارسه. د. محمد عودة أبو حُريّ، راجعه وقدم له أ.د. رمضان عبد التواب، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 1414هـ-1994م.
- كتاب الروح، ابن قيم الجوزية، خرّج أحاديثه خالد بن محمد بن عثمان، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 1422هـ-2002م.
- كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، تحقيق: د.علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1997م.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د.طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م.
- اللسانيات والدلالة- الكلمة، منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1996م.
- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط1.

- اللغة العربية معناها ومبناها، د.تمام حسان، عـالم الكتـب، القـاهرة، ط3، 1418هــ-1998م.
- مباحث في اللسانيات، أحمد حساني، ديوان المطبوعات الجامعية، ط6، 1999.
- المجـاز في البلاغـة العربيـة، د.مهـدي صـالح الـسامرائي، دار الـدعوة، سـورية، ط2، 1974م.
- المجاز في اللغة والقرآن الكـريم بـين الإجـازة والمنـع - عـرض وتحليـل ونقـد، د.عبـد العظيم إبراهيم المطعني، مكتبة وهبة، ط2، 1428هـ-2007م.
- مجموعة الفتاوي، ابن تيمية، تحقيق: أنور البـاز وعـامر الجـزار، دار الوفـاء، الريـاض، ط3، 1426هـ-2005م.
- مجموعة رسائل ابن عابدين، ابن عابدين، د، ط، د، ت.
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، تحقيـق وتعليـق محمد المعتصم بالله البغـدادي، دار الكتـاب العربـي، بـيروت، ودار الأصـالة الجزائـر، 1426هـ-2005م.
- مدخل إلى علم الدلالة، سالم شاكر، ترجمة محمد يحيـاتن، ديـوان المطبوعـات الجامعيـة، ط11، 1992.
- المدخل الفقهي العـام، مـصطفى أحمـد الزرقـا، دار القلـم، دمـشق، ط1، 1418هــ-1998م.
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: عبـد الله دراز، دار المعرفـة، بيروت.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جـلال الـدين الـسيوطي، حققـه وفهرسـه محمـد عبـد الرحيم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1426هـ -2005م.
- المحصول في علم الأصول، محمد بن الحسن الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلـواني، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1400هـ.

- منهج الإفتاء عند الإمام ابن قيم الجوزية-دراسة وموازنة، أسامة عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، ط1، 1423هـ-2004م.
- مصطلحات الدلالة العربية- دراسة في ضوء علم اللغة الحديث، د.جاسم محمد عبد العبود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1428هـ-2007م.
- معاني القرآن، يحي بن زياد الفراء، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي نجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، مصر.
- معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد الغزالي، دار الأندلس، بيروت، لبنان.
- المعنى وظلال المعنى - أنظمة الدلالة العربية، د.محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 2007م.
- المعنى اللغوي- دراسة عربية مؤصلة نظرياً وتطبيقياً، د.محمد حسن حسن جبل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1426هـ-2005م.
- مفتاح دار السعادة، ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد الإسكندراني وأحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ-2005م.
- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الشريف التلمساني، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.
- المستصفى في علم الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ.
- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، شرح وتحقيق: رضوان جامع رضوان، اختصار الشيخ محمد الموصلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1418هـ-1997م.
- نظرية النص من بنية المعنى إلى سميائية الدال، د.حسين خمري، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428هـ-2007م.
- نظرية السياق - دراسة أصولية، د. نجم الدين قادر كريم الزنكي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ-2006م.

- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس، علق عليه ووضع حواشيه أحمد حسن بسج، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ-1997م.
- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: د.علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط3، 1418هـ - 1998م.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990.
- صحيح البخاري، عبد العزيز البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، 1422هـ.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- صفة الفتوى وآداب المفتي والمستفتي، أحمد بن حمدان الحران، المكتب الإسلامي، بيروت.
- العلامة في التراث اللساني العربي، د.أحمد حساني، إشراف: أ.د عبد الملك مرتاض، رسالة دكتوراه، جامعة وهران -السانيا، السنة الجامعية: 1998-1999(مخطوط).
- العلاقات الدلالية والتراث البلاغي -دراسة تطبيقية، د.عبد الواد حسن الشيخ، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، مصر، ط1، 1419هـ-1999م.
- علم الدلالة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998م.
- علم الدلالة، بيير جيرو، ترجمة منذر عياشي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1988م.
- علم الدلالة، كلود جرمان، وريمون لوبلال، ترجمة نور الهدى لوشن، دار الفاضل، دمشق، 1994.
- علم الدلالة إطار جديد، ف.ر.بالمر، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، 1999م.

- علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
- علم الدلالة - دراسة وتطبيقاً، د.نور الهدى لوشن، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة، الإسكندرية.
- علم الدلالة اللغوية، د. عبد الغفار حامد هلال، دار الفكر العربي، القاهرة، د، ت.
- علم الدلالة عند العرب-دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، عادل فاخوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، مايو 1985م.
- علم الدلالة العربي- النظرية والتطبيق، د.فايز الداية، دار الفكر، دمشق، 1405هـ-1985م .
- علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، د.هادي نهر، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 1429هـ-2008.
- علم اللغة- مقدمة للقارئ العربي، د.محمود السعران، دار المعارف، مصر، 1962.
- علم التخاطب الإسلامي- دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، د.محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، طرابلس، ط1، 2006م.
- العرف والعادة في رأي الفقهاء - عرض نظرية في التشريع الإسلامي، أحمد فهمي أبو سنة، مطبعة الأزهر، 1947م.
- الفوائد، ابن قيم الجوزية، خرّج أحاديثه وعلّق عليه ووضع فهارسه وحقق نصوصه: أبو خالد الحسين أيت سعيد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- فصول في علم الدلالة، د.فريد عوض حيدر، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1426هـ-2005م.
- فقه اللغة، د.علي عبد الواحد وافي، دار نهضة للطباعة والنشر، الفجالة، القاهرة، ط7، 1972م.
- فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: د. جمال طلبة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـ-2011م.

- الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، علّق عليه ووضع حواشيه محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ-2002م.
- الفروسية، ابن قيم الجوزية، تحقيق مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان، دار الأندلس، السعودية، حائل، ط1، 1414هـ-1993م.
- الفتوى بين الانضباط والتسيب، د.يوسف القرضاوي، دار الصحوة للنشر، القاهرة، ط1، 1408هـ-1988م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، مكتبة الغرباء الأثرية، دار الحرمين، القاهرة، ط1، 1417هـ- 1996م.
- الفتيا ومناهج الإفتاء، د.محمد سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، ط3، 1413هـ-1993م.
- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د.محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة.
- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، دار العلم للجميع ، بيروت.
- قواطع الأدلة في الأصول لأحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي(ت489هـ)، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ-1999م.
- روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ابن قيم الجوزية، حققه وخرج أحاديثه وعلّق عليه عصام فارس الحرستاني، ومحمد يونس شعيب، دار الجيل، بيروت، ط1، 1413هـ-1993م.
- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1358هـ-1940م.
- سبل الاستنباط من الكتاب والسنة -دراسة بيانية ناقدة، د.محمد توفيق محمد سعد، مطبعة الأمانة، 1992م.

- سنن أبي داود، سليمان أبو داود الأزدي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
- سنن البيهقي الكبرى، أبو عبد الرحمان النسائي، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيوت، ط1، 1411هـ-1991م.
- سنن الدار قطني، الدار قطني البغدادي، تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ-1966م.
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- التبيان في أقسام القرآن، ابن قيم الجوزية، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004.
- تحفة المودود بأحكام المولود، ابن قيم الجوزية، تحقيق: صلاح الدين محمود السعيد، دار البيان العربي للطبع والنشر والتوزيع، 2006م.
- التصور اللغوي عند علماء الأصول، د.السيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م.
- التعريفات، الشريف الجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ.
- التفسير القيم، ابن قيم الجوزية، جمع وإعداد الشيخ محمد أويس الندوي، وتقديم محمد حامد الفقي، ضبطه وحققه رضوان جامع رضوان، دار ابن الهيثم، ط1، 1426هـ-2005م.
- الخصائص، عثمان أبو الفتح بن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2.
- ظاهرة التأويل عند المتكلمين -دراسة تحليلية للتأويل عند السلف والمعتزلة والأشاعرة، زبيدة الطيب، إشراف: د.اسعيد عليون، مذكرة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، السنة الجامعية:2002-2003م (مخطوط).

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر، بيروت، 1398هـ - 1978م.
- شرح أسماء الله الحسنى، ابن قيم الجوزية، إشراف ومراجعة مكتب التحقيق بدار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، ط1، 2008.
- شرح القصيدة النونية، المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، ابن قيم الجوزية، شرحها وحققها د. محمد خليل هراس، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ-2004م.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين القرافي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ-2004م.

• المراجع الأجنبية:

- Introduction to Theoretical linguistics, Lyons, j, Cambridge university press, London & New york, 1977.
- Semantics, Lyons,J, Cambridge University Press. London & New York, 1977.
- voir clefs pour la linguistique, Gerges Mounin, paris, segher,1971.



الكاتب في سطور



الدكتور: إدريس بن خويا من مواليد 1981/07/30 بولاية أدرار - الجزائر، متحصل على شهادة الليسانس والماجستير والدكتوراه من جامعة وهران، وهو حاليا أستاذ محاضر "أ" في اللسانيات وعلم الدلالة بقسم اللغة والأدب العربي، جامعة أحمد دراية- أدرار / الجزائر، له العديد من المشاركات العلمية في مؤتمرات دولية ووطنية، وبحوث منشورة في مجلات دولية ووطنية علمية محكمة، من مؤلفاته:

ا لبحث الدلالي عند الأصوليين – قراءة في مقصدية الخطاب الشرعي عند الشوكاني؛ الطبعة الأولى سنة 2009 بمطبعة ابن سالم، الأغواط، الجزائر، والطبعة الثانية سنة 2011 بدار عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن.

كتب تحت الطبع:

الإمام الشريف التلمساني الجزائري وجهوده في الدرس اللغوي

الدرس الصوتي والصرفي في تراث العلاّمة ابن قيّم الجوزية

البحث النحوي في التراث الأصولي- العلاّمة ابن قيّم الجوزية أنموذجا..

معلومات للتواصل:

- البريد الإلكتروني: bendriss81@yahoo.fr / benkhoia.idriss@gmail.com

الهاتف: 00213662874672



Semantics in Arabic Heritage
and the Modern Linguistic Course
A Study in the Thought
of Ibn Al Qayyem Al Juziyya

modernworldbook

هذا الكتاب:

جاء ليعكس إرهاصات البحث الدلالي في تراثنا العربي الأصيل التي تعد ركيزة أساسية لمقومات البحث اللغوي بمختلف مستوياته، وأن الدوافع الأولى التي جعلت من علمائنا العرب القدامى التفكير في الجانب الدلالي نجدها تتمثل في النص القرآني الكريم: المعجز في لفظه ونظمه، ولذلك كانت عناية العرب القدامى منصبة حول فهمه والوقوف على دلالاته السطحية والعميقة، باعتبار ان الدلالة أساس محور البحث اللغوي عامة، بل هي قمة الدراسات اللغوية.

ومن خلال ذلك، فإننا نجد الكثير من العلوم اشتغلت بالدلالة، بل يمكننا القول إن الدلالة اشتغل بها كل من تكلم باللسان العربي؛ فنجد علماء التفاسير، وعلماء المنطق، وعلماء اللغة والبلاغة، وعلماء أصول الفقه، كل هؤلاء ظلوا بحاجة ماسة للدلالة، منذ بداية تعاملهم مع النص القرآني الكريم.

ولذلك، جاء هذا البحث ليعكس رؤية حقيقية لإسهامات علمائنا العرب القدامى وأسبقيتهم على الغرب في مجال البحث الدلالي وفي كثير من قضاياه، وأن المتمعن في التراث الأصولي يجد أن الدلالة حاضرة بقوة في دراساتهم وإسهاماتهم، بل يمكننا القول إن الدلالة لم تتضح معالمها إلا من خلال الاستثمار الحقيقي لها لأجل استنباط الأحكام من النصوص الشرعية من لدن هؤلاء الأصوليين، وعلى الرغم من اختلاف توجهاتهم وتقسيماتهم للدلالة، إلا أنهم درسوا وبحثوا في الدلالة نصا وسياقا، لفظا وجملة. لذا، فإننا حاولنا من خلال هذا البحث إبراز إسهام دلالي آخر عند أحد أعلام التراث العربي في القرن الثامن الهجري، ألا وهو الإمام الحنبلي المفسر، واللغوي، والأديب، والأصولي، والفقيه، والمنطقي والصوفي العلامة ابن قيم الجوزية -رحمة الله عليه- من خلال تتبع وقراءة تراثه المعرفي الواسع قراءة عميقة وفق مايقتضيه الدرس الدلالي الحديث.

معلومات للتواصل: د. ادريس بن خويا

أستاذ اللسانيات وعلم الدلالة

قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة أحمد دراية أدرار - الجزائر

-البريد الالكتروني: bendriss81@yahoo.fr / الهاتف: 00213662874672

